









# مناهج البحث عند مفكري الإسلام

واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي

تأليف  
الدكتور علي سيامي النشار

Ph. D. Cantab.

أستاذ الفلسفة الإسلامية

بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٦٦



دار المعارف



**الإهداء**  
**الى والدتي العزيزة**

**على سامي التشار**



## تصدير الطبعة الاولى

كانت الفكرة السائدة لدى الباحثين - شرقيين وأوربيين - أن المنطق الأرسططاليسى قوبل في العالم الإسلامى - حين ترجم وتوالت تراجمه - أحسن مقابلة . فسرعان ما اعتبرت المدارس الإسلامية - على اختلاف نزعاتها وتباين أغراضها - قانون العقل الذى لا يرد ، والمنهج العلمى الثابت .. تعاريفه وحدوده ثابتة ، وأحكامه وقضاياه مسلمة ، وأقيسته منتجة لليقين وموصاة إلى العلم من حيث هو . ومن ثمة نشأت تلك الفكرة القائلة : إن المنطق الأرسططاليسى أميز مثال « للفتنة اليونانية » التى افتن بها المسلمون ، والتى سيطرت على عقولهم حتى العصور القريبة . وبهذا حل الباحثون مشكلة المنهج فى العالم الإسلامى .. أن هذا المنهج كان أرسططاليسيا ، إن فى كلياته وإن فى تفصيلاته .

وقفت أمام هذه الفكرة - بعد دراسة عميقة للمنطق الأرسططاليسى - موقف الشك والارتياب : إن هذا المنطق هو منهج البحث فى علوم اليونان الفكرية والفلسفية منها على الخصوص ، يتصل بها أوثق اتصال ، وتختلط أبحاثه وتتشابك بأبحاثها . ثم إن هذا المنطق هو أدق تعبير عن الروح اليونانية فى نظرتها إلى الكون وفى محاولتها إقامة مذاهبها فى الوجود ، وقد لفظ الإسلام علوم اليونان الفكرية لفظا قاسيا ، وحاربها أشد محاربة . كانت الروح الإسلامية تستمد مقوماتها من بيئة مخالفة وجنس مخالف وتصور حضارى جديد ، وتناهى أشد التناهى عن النظر فى العوالم اليونانية الفكرية من ميتافيزيقا وفيزيقيا وغيرها .. فكان من المحتم أن يكون لها منهج فى البحث مختلف أشد الاختلاف عن منهج اليونان تستمد مقوماته من حضارتها العلمية ، بحيث يكون طابع تلك الحضارة الأساسى وجوهرها الوحيد .

بدأت البحث فى التراث المنهجى للعالم الإسلامى ، وحالت الكشف عن نتائج

(ب)

العقريّة الإسلاميّة في التوصل إلى المنهج - لا في كتب من يدعون «فلاسفة الإسلام»  
وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام - بل في كتب ممثلي الإسلام  
الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين. وقد توصلت -  
خلال شذرات متفرقة أشد التفرق أحيانا، وخلال كتابات يعوزها التحليل  
والتركيب في الكتب العربيّة القديمة أحيانا أخرى - إلى إقامة المنهج الإسلامي كمنهج  
علمي ثابت. ولقد أيقنت أنني أمام أعظم كشف عرفه العالم الأوربي فيما بعد...  
اكتشاف المنهج التجريبي في العالم الإسلامي في أكل صورة. هذا علاوة على أبحاث  
أخرى هامة سبق المسلمون الأوربيون المحدثين فيها أيضا سبقا تاما.

وإن هذا البحث الذي أعرضه للقارئ هو تاريخ تلك الحركة الفكرية التي  
سادت العالم الإسلامي، والتي أدت إلى الكشف عن هذا المنهج.

وقد كان هذا البحث موضوع رسالتي للحصول على الماجستير في مايو ١٩٤٢.  
وإني أقدمه للقارئ كما هو، بدون ما تغير ولا تبديل.

وإني لأبعت - بمناسبة طبع بحثي هذا - إلى تلك الروح الممتازة الوديعه...  
روح استاذي الجليل مصطفى عبدالرازق... آيات حبي وولائي، وأذكرك مقدار  
تشجيعه لي في كتابة هذا البحث. أما وقد فصل الموت بيني وبينه - وكنت أقرب  
تلاميذه إليه وأخلصهم - فاني سأذكر على الدوام تلك السنوات الطوال التي لم تفرق  
فيها إلا لاما، والتي أمدني فيها بالكثير من علمه ووقته وخلقه.. والتي ارتنى  
كيف يكون «السيد العظيم» في حياتنا الأرضية.

على سامي النشار

الاسكندرية في

٧ صفر سنة ١٣٦٧ هـ

٢٠ ديسمبر سنة ١٩٤٧ م

## تصدير الطبعة الثانية

كانت غايي من كتابة هذا الكتاب أن أقدم نموذج الفكر الإسلامى الأعلى . . النموذج الوحيد المعبر عن روح الحضارة الإسلامية ، والمنبعث - فى تدفق سيال - من روح القرآن وسنة محمد صلى الله عليه وسلم .

حاولت أوربا - أو العالم الغربى - خلال علمائها ومفكرها أن تفرض علينا « ثقافة » أوربا « وحضارتها » مدعية أن أسلافنا من قبل فعلوا هذا ، حين أخذوا بفلسفة اليونان وحضارة اليونان . وقالوا إن الحضارة الإسلامية لم تكن سوى صورة مشوهة لحضارة اليونان أو لم تكن غير جسر عبرت عليه هذه الحضارة إلى أوربا . كانت حضارة الإسلام إذن وفكر الإسلام إذن - فى رأى هؤلاء - ذبلا لحضارة اليونان ، وترديداً لها . وقد تابع أوربا - فى العقود الأربعة الأولى من هذا القرن - هذا الجيل المأفون ، ممن دعوا بالمجددين وقاذه الفكر وربحال الرأى ..

وكان سلاح هؤلاء جميعا العلمى فى سيطرة الفتنة اليونانية ، البحث فى المنهج واندفع هؤلاء المستشرقون والمبشرون ، أذنانهم يعلنون أن المسلمين احتضنوا منهج الحضارة اليونانية . . المنطق الأرسططاليسى ، وأنه لم يكن لهم ثمة منهج غيره . وقد كان المنطق الأرسططاليسى ، وسم الحضارة اليونانية ، والفكر اليونانى ، والمعبر النهائى عن جوهرها .

وأنا أعلم أن « روزبة » القديم - عبد الله بن المقفع ، وكان أكبر ضاغن على الإسلام فى القديم - قدم أول ما قدم للقضاء على نظام الإسلام

الاجتماعى - كتاب مزدك ، ثم كتب باب برزويه ليثبت تناقض الأديان - وبخاصة الاسلام - وعدم يقينها وما يظهر له فيها من تناقض، بينما يؤكد يقينية الفلسفة ووصولها إلى الحق المطلق . ثم قدم أو دفع ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع ليقدم أول ترجمة لعلم ظن أنه الصورة الكبرى لليقين .. قانون بديهي في نظرة ، في أفق فوق الخطأ ... فاذا أعلن المسلمون أن كتابهم المقدس لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، أشار لهم إلى باب برزويه ، الذي يقرر خطأ الكتاب وتناقضه ، وإن طريق الفلسفة هو صورة طريق اليقين ، ثم يدعم كل هذا بصور من المنطق الأرسططاليسى ، البناء المتكامل اليقيني في نظره ...

لقد غرس روزبه الغرس ، وأتى ثمره ، فنشأت مجامع الغنوصية الخطيرة في إثر روزبه ، كما تناول المنطق ، متفلسفة ظهروا في الاسلام ، ومجدوه ، ورفعوه فوق كل يقين ، وحاولوا مزجه بكل علم إسلامي . ولم تكن الجماعة الاسلامية غافلة عن كل هذا . فسرعان ما تناوات هذا المنطق الارسططاليسى بالدراسة والتحريض فزقتة كل ممزق وأنشأت منهجها . بل كان المنهج قد تكون منذ البدء - مستندا على القرآن والسنة، معبراً عن روح الاسلام الحقيقى .. إن البعث الحقيقى للروح الاسلامية وللأمة الاسلامية هو العودة الكاملة لهذا المنهج ، هو الأخذ بنصوص القرآن والسنة والعودة إلى قانونهما

إن خلفاء روزبه كثيرون في عصرنا ، وقد تعددت أشكالهم ، وتنوعت صورهم ، ولكن هم جميعا نسخ مشوهة منتنة لابن المقفع الكريه . ولقد فشل ابن المقفع من قبل ، وهم ايضا فاشلون .

إن الدراسة العلمية للتزنية ، وهى التى اقدمها للباحثين كافة فى هذا الكتاب ، تثبت بصورة قاطعة أن المسلمين لم يقبلوا هذا المنطق الأرسططاليسى القياسى ، بل هاجموه وتقذروه اشد الهجوم واعتف النقد ، ثم وضعوا منطقاً جديداً أو منجهاً جديداً - هو المنطق أو المنهج الاستقرائى . وكل منهج من هذه المناهج يعبر عن روح حضارة خاصة ، ذات ملامح تختلف اشد الاختلاف عن الأخرى .

وقد كتبت الصورة الأولى من هذا الكتاب فى سنين الشباب الباكر ، ( ١٩٤٠ - ١٩٤٢ ) تم نشرته عام ١٩٤٧ - وها أنذا أقدمه فى طبعة ثانية ، لم تتغير فيه الفكرة الأساسية ، ولكن أضيف الى مادته زيادات كثيرة ولكن مازال الكتاب محتفظاً بطابعه الأساسى الأول .

دكتور على سامى النشار  
استاذ كرسي الفلسفة الإسلامية  
بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الثلاثاء

٨ صفر عام ١٣٨٥ هـ

٨ بونىة عام ١٩٦٥ م



## مقدمة الطبعة الثالثة

وبعد : فهذه هي مقدمة الطبعة الثالثة لكتابي «مناهج البحث عند مفكرى الاسلام واكتشاف المنهج العلمى الحديث فى العالم الإسلامى» . وقد أضفت فى هذه الطبعة بعض الاضافات والزيادات ، ولكن جوهر البحث - كما كتب لأول مرة - بقى كما هو .

لقد كان أكبر عمل قامت به العقلية الإسلامية البحتة هي كشفها للمنهج الاستقرائى التجريبي ، معبراً عن حضارتها منقداً في باطنها ، مثيراً لحركة دافقة خلال القرون الخمسة الأولى من تاريخ الإسلام .. العصر الذهبى للامع في تاريخ الانسانية جميعاً .

ولم أعن أبداً ، ولم أقل - كما ذهب الناقد الممتاز (محمود أمين العالم) - إلى أن القياس الأرسططاليسى المعبر عن حضارة اليونان قد أهمل بالسكينة . إن القياس - كما نعلم - مرحلة من مراحل التحقيق في المنهج الاستقرائى .. لست خافلاً عن هذا ، ولم يغفل عنه المسلمون ، بل إنهم صرحوا به تمام التصريح . ولكن ما أؤكده هو : أن المسلمين لم يقبلوا أبداً القياس الأرسططاليسى ، كنموذج وحيد للوصول إلى العلم اليقيني .

أما أننى أهملت النظرة إلى التراث العلمى لمفلسفة الاسلام - كابن سينا ومدرسته - ونظرت فقط في تراثهم الفلسفى ، وأننى لو نظرت إلى التراثين معاً ، لوجدت المنهجين سوياً - منهج القياس ومنهج الاستقراء . . . . هذا اعتراض على بعيد : إن ابن سينا - فى جانبه العلمى العملى - متأثر بمنهج المسلمين العام ، فاذا انتقلنا إلى تراثه الفلسفى ، لوجدناه مقطوع الصلة بالفكر

الاسلامى تماما .. إنه يوتانى فى جوهره ، عالم لم يعرفه المسلمون ، بل لفظوه  
وأنكروه .

وبعد : فأتى لأشكر محمود العالم على كتاباته النقدية الرائعة لكتابه ،  
وأنى على يقين - بالرغم من اختلافه معى - أنه على رأس جيل من جبابرة  
التقاد فى العالم العربى .

وأسأل الله التوفيق ؟

عل سامى النشار

أستاذ كرسى الفلسفة الإسلامية  
بكلية الآداب — بجامعة الإسكندرية

الخرطوم فى ١٨ / ١٠ / ١٩٦٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة عامة

### إنتقال المنطق الأرسطاطاليسى إلى العالم الإسلامى

من المقرر أن تحديد بدء علم المسلمين! بدائرة المعارف الفلسفية والعلمية اليونانية من الصعوبة بمكان ، بحيث يكفى الباحثون في تاريخ الفكر الإسلامى بالإشارة إلى عصر العباسيين كنقطة البدء في معرفة المسلمين لفلسفة اليونان ونقل تلك الفلسفة إلى العالم الإسلامى. ومع اختلافهم في تحديد عهد الخليفة العباسى الذى بدأت فيه هذه الترجمة بمعناها الصحيح فإنهم يكادون يجمعون على أن المنطق هو أول ما عرّف المسلمون من تراث اليونان الفلسفى . ومع تسليطنا لهذه الفكرة الأخيرة فإننا لا نستطيع أن نهمل حركة نقل علوم اليونان الفلسفية، ومنها المنطق بالذات ، فيما قبل العهد العباسى أى في عصر بنى أمية ( ٤٠ - ١٣٢ هـ - ٦٦١ - ٧٥٠ م ) وفي صدره على الخصوص . فأكادت تستقر الفتوح في البلاد التى كانت تسودها الروح الهيلينية - ولم تكن هذه الروح تسود مصر والشام فحسب بل العراق وقارس أيضاً - حتى بدأ التزاوج بين الأمم المغلوبة وبين الغزاة ، وساعد عليه عوامل عدة تتصل بطبيعة الإسلام نفسه ، وأهم هذه العوامل هي :

إعلان الإسلام التسوية التامة بين معتقيه سواء أكانوا عرباً أم عجماء . وهذا مادعا للكثيرين من الأمم المغلوبة - وكانوا ذوى حضارة سابقة وعادات مختلفة وعلى علم بعلوم اليونان - إلى إعتناق الإسلام. ولم يكن الإسلام ديناً مغلقاً ، بل سرعانما انفتح العالم الإسلامى لكل داخل

فيه ، وسنرى بعد أحد خلفاء الأمويين- وفي الأمويين روح جاهلية عياء- يضيق صدره حين يسمع أن العدد الأكبر من المحدثين والفقهاء المعاصرين لهم من الموالي ، أى من أصول فارسية .

وقد كانت الحرية الفكرية ميزة الحكم الإسلامى فى البلاد المفتوحة . وقد دعت هذه الحرية الكثيرين من أبناء الأمم المغلوبة إلى عرض آرائهم ومعتقداتهم بل إلى مناقشة المسلمين فى عقائدهم ، وقد اختلفت صيغ الردود بين المسلمين الأوائل من عرب أقحاح ، والمسلمين التالين للصدر الأول وكانوا مهجنين وذوى عقلية مركبة .

ومن ثم أقبل عدد من هؤلاء المسلمين الآخرين على هذا العلم اليونانى وحاولوا تعرفه- ولو أنهم لم يأخذوا بشيء منه كما سنرى ذلك فيما بعد . وليس من المستغرب أن يذكر بعض مؤرخى الفكر الكلامى الأول أن المتكلمين الأول ، أمثال أصحاب واصل بن عطاء ( ٥١٣٣ - ٥٧٢٨ م ) طالعوا كتب الفلاسفة (١) وعلى أية حال ففى خلال هذا التزاوج ، وفى عصر بنى أمية ، وصلت فلسفة اليونان إلى العالم الإسلامى ، وهاك من الدلائل ما يثبت هذا :

( ١ ) ما يذكره ابن كثير من د أن علوم الأوائل دخلت إلى بلاد المسلمين فى القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر . لما كان السلف ينعون من الخوض فيها (٢) ، . والمقصود بعلوم الأوائل هنا : العلوم

---

(١) الفهرستانى : الملل والنحل (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠) ج ١ ص ٥٨

(٢) السيوطى : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام ص ١٢

## الفلسفة اليونانية .

(ب) ويزيد هذا النص توضيحا فقرة من كتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي - نقلها عن المطبوعات لاسهروردي خاصة بمصادر مذاهب المتكلمين الأول، تقرر أنه د بأيديهم ( أى بأيدي المتكلمين الأول ) مما نقله جماعة في عهد بني أمية في كتبهم من كتب ( قوم ) أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة، فظن القوم أن كل اسم يوناني فهو فيلسوف ، ووجدوا فيها كلمات استحسوها ، وذهبوا اليها وفرعوها رغبة في الفلسفة ، وانتشرت في الأرض . وم بها فرعون (١) .

(ج) وما يثبت صلة علوم المسلمين بفلسفة اليونان في القرن الأول احتكاك المسلمين العلي واتصالهم بأباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين في أديرتهم وكنائسهم وتقايمهم لعقائد المسيحيين . وقد كفل المسلمون للأديرة والكنائس الحرية الدينية والفكرية ، فكانت كجامع علمية تدرس فيها فلسفة اليونان وفي مقدمتها منطق أرسطو وحتى آخر الفصل السابع من التلحيات الأولى أى إلى آخر القياسات الخلية (٢) وذلك فضلا عن أثر المنطق والفلسفة الرواقية في عقائد الكنيسة (٣) . ويثبت اتصال المسلمين بأصحاب هذه الأديرة وجود

(١) الشيرازي : الأسفار الأربعة ( طبعة طهران ) ص ١٧

(2) max meythoof : Transmission of Greek sciences to Arabic World Islamic Culture (1936) .

واظن الترجمة الرائعة لهذا المقال في كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي - ص ٣٧ إلى ١٠٠ واظن على الخصوص ص ١٤ .

(3) Erdmann : History of Philosophy, p, 254

مخطوطات سوريانية من مخطوطات هذا العهد، فيها جانب كبير من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيين ، ورد هؤلاء الآخرين على المسلمين، كما أن البحث في حياة يوحنا الدمشقي يدعم هذه الفكرة .

وهناك دليلان يثبتان أن المسلمين عرفوا المنطق اليوناني عن طريق احتكاكهم بأباء الكنيسة :

أما أولها : فهو الآثار الرواقية في نقد المتكلمين الأول لمنطق أرسطو (١) .  
وأما ثانيها : فهو أن التراجم الإسلامية الأولى للأوريجانون التي وصلتنا أو التي وصلت إلينا أسماؤها هي على غرار الكتب المنطقية المسيحية ، أي إنها كانت تقف عند آخر الأشكال الوجودية (٢) .

(د) ومن الدلائل على علم المسلمين بالمنطق اليوناني في عهد بني أمية ، ما يذكر من أن خالد بن يزيد ( ٥٩٠ هـ ) أمر بعض العلماء اليونانيين الذين كانوا يقومون في الاسكندرية بترجمة الأوريجانون من اليونانية إلى العربية (٣) وإن كان لنا أن نفترض أن هناك شكوكاً تحوط شخصية هذا الأمير الأموي الغريب المدعو بفيلسوف العرب الأول ، فقد ثبت أن مجلس التعليم الطبي والفلسفي في مدينة الاسكندرية كان موجوداً حين دخول العرب وأنه لم ينته بدخولهم ، ولم يعد بعد أبحاث ماكس مايرهوف مجال لقبول الأسطورة المزعومة السخيفة أن مكتبة الاسكندرية أحرقت بأمر الخليفة عمر بن الخطاب .

---

(١) الباب الثاني - الفصل الثالث - من هذا البحث .

(٢) صاعد . طبقات الأمم ( طبعة القاهرة ) ص ٧٥ - ابن أبي أصيبعة هيون الأنباء .

ج ٧ ص ١٣٥ .

(٣) Leclerc : L'histoire de la médecine arabe, T I. p. 68

يمكننا إذا أن نصل من تلك الدلائل السابقة إلى أن المسلمين غرقوا  
الفلسفة اليونانية في القرن الأول الهجري ، وابتدأ المترجمون في نقل كتبها إلى  
اللغة العربية . وإذا كان للعباسيين ( ١٢٣ - ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ - ١٢٥٨ م )  
فضل بعد ذلك فهو أنهم تابعوا تلك الحركة بنشاط عجيب ، وكان أول علم اعتنى  
به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم ، (١) . ومظهر ذلك - إذا ما وصلنا إلى  
عهد الترجمة الرسمية - أن مؤرخي الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي يذكرون أن أقدم  
تراجم الكتب اليونانية ، ترجمة كتب أرسطاطاليس المنطقية الثلاثة في صورة  
المنطق - وهي كتاب قاطيفورياس ، وكتاب باري أرمنياس ، وكتاب  
أنالوطيقا الأولى وإيساغوجي لفرفوريوس ، (٢) . وأن صاحب هذه الترجمة هو  
عبد الله بن المقفع ( ١٢٩ هـ ) كاتب أبي جعفر المنصور ( ١٢٦ - ١٥٨ هـ =  
٧٤٠ - ٧٧٥ م ) . وأثبت المأسوف عليه بول كراوس أن مترجم هذه الكتب  
لم يكن عبد الله بن المقفع ، وإنما ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع ، واستند الباحث في هذا  
إلى المخطوطة رقم ٢٣٨ من مكتبة القديس يوسف بيروت ، وهي التي تحوى  
هذه الكتب ، وقد ذكر في آخرها أن مترجمها هو محمد بن عبد الله بن المقفع . ثم  
أثبت أن هذه الكتب ليست ترجمة لكتب أرسطو ولكن هي تلخيص لشرح  
لهذه الكتب (٣) . . . وهذا القول يجعلني أشك في نسبة ترجمة هذه الكتب إلى  
محمد بن عبد الله بن المقفع ، ويبرر هذا الشك ما نلاحظه فيما كتب عن مؤلفات

(١) ساعد . طبقات الأمم . ص ٨٥

(٢) ساعد . طبقات . ص ٢٥

(٣) الصدر قسه . نفس الصحيفة . - الفتاوى . إخبار الحكماء بأخبار الحكماء ( طبع

ليزيج سنة ١٣٢٠ هـ ) ص ٢٢

(٤) (٤) 20 p. 1 (1233) Craus : Rivista XLV وقد ترجمت هذه المقالة

أرسطو التي نقلت إلى العالم الإسلامي في العصر العباسي ، فلا نجد فيها مطلقاً أية إشارة إلى أن تلخيصاً لشرح من شروح كتب أرسطو نقل إلى العربية . ولكن نجد القفطي يذكر ترجمة شرح للاسكندر الأفروديسي على قاطيغورياس ويقرر أن لابن المقفع ( ولا يعني هنا الأب ولا الابن ) مختصراً له . كما يذكر القفطي أيضاً أن ابن المقفع اختصر يارميا (١) . وإني أرجح أن محمداً ابن عبد الله بن المقفع لم يترجم هذه الكتب ولكنه لخصها عن شروح ترجمت في عهده أو في عهد بني أمية من قبل ، ووضعها هو في عبارة سهلة قريبة المأخذ . كما يذكر صاعد (٢) ، ثم فقدت هذه التراجم ولم يبق إلا المختصر ، فنسب بعد طول العهد إلى ابن المقفع على أنه ترجمة لأعلى أنه تلخيص .

أما اللغة التي ترجمت عنها هذه الملخصات ، وهل كانت اليونانية أم الفارسية : فيرى كراوس أن النقد الداخلي لهذه الكتب يثبت أنها ترجمت عن اليونانية ، لأن المترجم استخدم كلمة «عين» ترجمة للكلمة اليونانية «أوسيا» ، بينما كان من المحتمل - إذا ما كانت هذه الترجمات فارسية الأصل - أن يلجأ المترجم إلى كلمة «جوهر» الفارسية . ولا يرى نلينو في هذا دليلاً على أن الترجمات لم تكن فارسية ، لأن من المرجح أن يكون ابن المقفع تابع المتكلمين الآواين في استخدامهم لكلمة عين مكان كلمة جوهر (٣) ، والظاهر أن ابن المقفع الفارسي كان يختار العبارات التي تستخدم في لغته الأصلية ، وبخاصة إذا كانت هذه العبارات أدق وأضبط .

لكن المسألة على وجهها الصحيح أن ابن المقفع لم يقوم بترجمة هذه الكتب .

(٢) صاعد : طبقات . ص ٧٥

(١) القفطي : إخبار ص ٣٥

(٣) Rivista, p. 120 وكتاب التراث اليوناني السالف الذكر .

ولكن قام بتلخيصها كما قلنا ، وتقييد في التلخيص بالنص الاصلى تقييداً تاماً، ولم يحاول مطلقاً أن يغير من اصطلاحات النص أو من ترتيب الكتاب ، كما هو الشأن عند جميع ملخصى الكتب القديمة في العالم الإسلامى .

وبعد ذلك قام بترجمة كتب أرسطو المنطقية الى آخر الاشكال الحلية أبو نوح ثم سلم صاحب بيت الحكمة ، وهما نصرانيان من السوريان ، وكان الأخير معاصراً للآمون ( ١٩٨ - ٢١٨ هـ = ٨١٣ - ٨٣٣ م ) على ما يذكر صاحب الفهرست (٢) . وقد قام حنين بن إسحق ( ولد سنة ١٩٤ هـ = ٩٠٩ م وتوفى سنة ٢٦٤ هـ = ٨٧٧ م ) ومدرسته - بعد سلم - بنقل الاورجانون جميعه من اللغة اليونانية الى اللغة السريانية ثم الى اللغة العربية ، أو من اللغة اليونانية الى العربية مباشرة .

وأبرز أفراد تلك الأسرة هو اسحق ابن مؤسسها ( ٩١٠ م ) . وكان اسحق نصرانياً كوالده ، ولكنه أسلم على يد المكتنى (٣) . وترجم اسحق أكثر أجزاء الاورجانون . وقام بترجمة بعض أجزاء الارجانون أبو بشرمى بن يونس ، وفى أول النسخة المصورة لأناطوليقا الثانية الموجودة فى مكتبة جامعة القاهرة يذكر أن ناقلها أبو بشرمى بن يونس القنائى إلى العربية بعد نقل اسحق بن حنين للنص اليونانى الى السورانية (٤) . كذلك يذكر فى أول

---

(١) ابن النديم . الفهرست ( طبعة ليرنج سنة ٨٨٢ ) ص ٢٤٣

(٢) البيهقى . تلعة صيوان الحكمة ( لاهور سنة ١٢٥١ ) ص ٥

(٣) مات أبو بشرمى بن يونس بين سنة ٣٢١ هـ وسنة ٣٢٩ - ويذكر ابن أبى

أصبيعة أنه توفى ببغداد فى ١١ رمضان سنة ٣٢٨ هـ - ٢٢ يونيو ٩٤٠ م

(٤) منطق أرسطو . ص ٦ - أناطوليقا الثانية . نسخة مصورة . مكتبة جامعة القاهرة

كتاب الشعر أن أبا بشر متى بن يونس نقله من السورانية إلى العربية . ولحق  
أثر كبير في دراسة المنطق أيضا ، بحيث يذكر صاعد عن أبي الحسن علي ابن  
إسماعيل بن سيده الأعمى ، أنه كان منطقيا وألف كتابا مبسوطا في المنطق  
ذهب فيه إلى مذهب متى بن يونس ، (٢) . ومن بين المترجمين الذين ترجموا  
بعض أجزاء الأورجانون عبد المسيح بن ناعمة الجصى (٣) . ثم أتى بعد هؤلاء  
سورياني آخر له أهمية في ترجمة المنطق هو يحيى بن عدي (٤) المتوفى عام  
٢٦٤ = ٩٧٥ م وقد سمي المنطق لشهرته في ترجمة المنطق . ولم يكتف يحيى  
ابن عدي بالترجمة بل اختصر بعض الكتب المنطقية . وعلى العموم ترجم المنطق  
الأرسطاليسى تراجم عدة ونقل إلى العالم الإسلامى . ووصلت إلينا في  
العصور الحديثة ترجمة كاملة للأورجانون (٥) .

ولكن هل كان المنطق الأرسطاليسى هو وحده الذى وصل إلى العالم  
الإسلامى؟ أو بمعنى أدق : هل عرف المسلمون المنطق الرواقى ، وهو منطق  
بحاول Brochard أن يثبت أنه مخالف للمنطق الأرسطاليسى تمام المخالفة؟ (٦)

(١) صاعد . طبقات . ص ١١٩

(٢) ابن النديم - الفهرست (طبعة ليبزج) ص ٢٢٤ - القفلى . إخبار ص ١٨ - ٣٥ - ٣٨

(٣) ابن النديم - الفهرست ص ٢٥٤ - القفلى . إخبار ص ١٨ - ٣٥ - ٣٧ ابن أبي

أصبيعة . عيون . ج ١ ص ٢٣٥

(٤) La Bibliothèque Nationale Paris, Manuscrit Arabe (٤)  
No 2346

(٥) مكتبة جامعة القاهرة . نسخة مصورة عن نسخة مكتبة باريس ٢٣٠٥٦

(٦) Brochard : Etudes de philosophie ancienne (٦)  
moderne 222.

وهل توصلوا إلى معرفة حجج الشكك ضد المنطق الأرسططاليسى والرواقية  
من ناحية ومنهـب الشكك التجريبيين من ناحية أخرى ؟ وهل عرفوا منطق  
الشراح متقدميهم ومتأخريهم ؟ ثم هل عرفوا شروح اللاتين على التراث  
اليوناني المنطقي ؟

أما عن المدرسة الرواقية على العموم، فقد ذكر مؤرخو الفكر الفلسفي الإسلامي  
شيئا عنها؛ فالشهرستاني يذكر «حكما أهل المظال وهم خروسدس وزينون» (١).  
ويقول القفطي : «إن في تقسيم حنين بن إسحق وأبي نصر التمار إلى الفرق الفلسفة  
إلى سبع فرق : فرقة هي شيعة كرسبس ، وهم أصحاب المظلة ، سموا بذلك  
لأن تعلمهم كان في رواق هيكل مدينة أثينية » (٢) . كما يذكر في فقرة أخرى  
أنه «كان في زمن جالينوس قوم ينسبون إلى علم أرسطوطاليس ، وهم المسمون  
بأصحاب المظلة ، وهم الروحانيون » (٣) ، كما عرفوا أيضا باسم  
أصحاب الأسطوانة .

ويشير صاحب الأسفار الأربعة إليهم بقوله إنه «أراد أن يجمع أقوال  
المشائين وتقادة أهل الاشراق من الحكماء الرواقين» (٤) . ويقسم صاحب  
دستور العلماء أتباع أفلاطون إلى ثلاثة فرق ، منهم «الرواقيون ، وهم الذين  
حضرُوا مجلسه وجلسوا في الرواق واقتبسوا أنوار الحكمة من عباراته  
وإشاراته» (ص ١٤٤ ج ٢) . ومع أن المسلمين عرفوا اسم الرواقية - كما

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٣٢

(٢) القفطي . إخبار ص ٢٥

(٣) نفس المصدر ص ٧٤

(٤) الشيرازي . الأسفار الأربعة ص ٢

وأينا ، وأسماء بعض الرواقين ، إلا أننا لا نجد في قوائم المكتب المترجمة أى ذكر لمكتب زينون أو كريزيب أو غيرهما من الرواقين (١) . ويزيد المسألة صعوبة أن كتب الرواقية نفسها لم تصل إلينا في العالم الحديث ، بل فقدت جميعها - ووقف مؤرخو الفلسفة من هذا المنطق مواقف متعارضة : فبينما Hamelin و Pranti و zeller ينكرون على هذا المنطق كل طرافة - يحاول بروشار أن يثبت طرافة هذا المنطق واستقلاله وسنرى في خلال هذا البحث عناصر رواقية في منطق الشرح والمخلصين ، وفي نقد الأصوليين والفقهاء الهدى لمنطق أرسطو. ولكن إذا كانت هناك عناصر رواقية في التراث المنطقي الإسلامى فينبغى تحديد المصادر التى استمد منها المسلمون هذه العناصر ، وتتلخص هذه المصادر فيما يأتى : أولاً - من المرجح أن يكون بعض الكتب الرواقية نقلت في العصر الأموى. ثانياً : عن طريق الاحتكاك العلمى والاتصال بالقسس في الأديرة والكنائس ، وللرواقية أثر كبير على هذه المدارس . ثالثاً : عن طريق صابئة حران ، وهى فرقة أفلاطونية ، ودخل فيها أيضاً عناصر رواقية . كما أن الكتابات الهرميسية - وهى فى مجموعها أفلاطونية محدثة ممزجة بعقائد الحرميين تحوى عدداً كبيراً من الآراء الرواقية . رابعاً : عن طريق المتأخرين من شراح الأورجانون اليونان - وقد نقلت هذه الشروح إلى العالم الإسلامى

---

(١) تقدمت الأبحاث - بعد كتابة هذا البحث - عن الرواقية ، وثبت وجود رسائل رواقية ، كما أن نهر كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس يؤكد معرفة المسلمين بكثير من آراء الرواقين . وانظر نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام لمؤلف هذا الكتاب - الفصل الخاص بالفلسفة اليونانية والإسلام .

وفيها عناصر رواقية كثيرة - وأهم الشراح اليونان الاسكندر الأفروديسي وجالينوس ، ومن المعروف أن هذين المفكرين هاجما الرواقية (١) .  
عامساً : كانت الكنائس الديسانية موطناً للآراء الرواقية ، وقد أثوت في التزعة الإسمية لدى هشام بن الحكم والنظام المعتزلي .

ويذكر العرب عن جالينوس أنه كتب في نقد أصحاب المظلة ، وأصحاب المظلة هم الراقيون (٢) .

أما عن الشكاك فقد عرف المسلمون حججهم ، ولا يخلو كتاب من كتب الكلام أو الفلسفة من عرض لآرائهم ، بحيث يكون من العبث محاولة تعيين الكتب التي ذكرت آراءهم . ( يعبر الطوسي عن السوفسطائية بالهندية والعنادية ، وباللاأدرية عن الشكاك ) (٣) . ولكن هناك مسألة على جانب كبير من الأهمية : هل نقلت كتبهم نفسها إلى العربية أم أن آراءهم نقلت عن طريق غير مباشر ؟ ليست هناك أية إشارة إلى هذا . ويرى أسين بلاسيوس Asin Palacios في بحث كتبه عن معنى كلمة « تهافت » ، أن « كتاب التهافت للغزالي ليس معظمه إلا ترديداً لكتب سكستوس امبريقوس » (٤) . غير أن البيهقي يشير إلى أن التهافت مستمد من كتاب ألفه يحيى النحوي الديلمي الملقب بالطريق يرد فيه على أرسطو وأفلاطون . يقول البيهقي « يحيى النحوي الملقب بالطريق يرد

(١) Brochard : Etudes de b. 323

(٢) الففطى . إخبار الحكماء . ص ٢٢٢ الدكتور عثمان أمين : الرواقية ص ٢٨٨ .

(٣) الراى محصل . ص ٢ - تعليقات الطوسى .

(٤) Asin Palacios : Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali, p. 12

فيه على أرسطو وأفلاطون». ويقول البيهقي: «يحيى النحوى الملقب بالبصري»  
 - كان يحيى الديلى من قدماء الحكماء، وكان فيلسوفاً نصرانياً. ويحيى النحوى  
 البصري هو الذى صنف كتباً رد بها وفيها على أفلاطون وأرسطو حين همت  
 النصرانى بقتله. وقال فى شأنه أبو على: هو يحيى النحوى المسمو على النصرانى،  
 وأكثر ما أورده الإمام حجة الإيهاام الغزالى رحمة الله عليه فى تهافت الفلاسفة  
 تقرير كلام يحيى النحوى،<sup>(١)</sup> ويقول الشهرزورى: «يحيى النحوى الديلى وهو  
 غير يحيى النحوى الاسكندرى، ثم لا يخرج كلام الشهرزورى بعد هذا عما  
 ذكره البيهقي<sup>(٢)</sup>. ولكن من المحتمل أن يكون يحيى النحوى هذا استمد  
 نقده من كتاب سكستوس، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى من المؤكد أن  
 كثيراً من آراء الشكاك نقلت عن طريق شراح الاورجانون وخلال كتابات  
 جالينوس على الخصوص.

ويذكر أيضاً عن جالينوس أنه نقده الشكاك<sup>(٣)</sup>، كما يقول الشهرزورى  
 «إنه اشتغل بالتجربة وحكاية أصحاب التجارب<sup>(٤)</sup>»، فهل معنى هذا أنه  
 نقل أيضاً الجانب الانشائى من آراء الشكاك إلى العالم الإسلامى، وخاصة أن هذا  
 الأخير كان تجريبياً؟ يحتمل هذا كثيراً.

أما عن منطق الشراح اليونان، متقدميهم ومتأخريهم، فقد وصل إلى العالم  
 الإسلامى. عرف المسلمون ثيوفرسطس واوديموس، وعرفوا القضايا والأقيسة

(١) البيهقي. نعمة صيوان الحكمة ص ٢٤

(٢) الشهرزورى، نزهة الأرواح وروضة الأفراح (نسخة مصورة مكتبة الجامعة)

لوحه ١٨٢ ب

(٣) Brehier: Histoire de la Philosophie, j T p.

الشرطية، وكاننا أول من أشار إليها، أما عن السراح المتأخرين فوصلت إلى المسلمين  
أبحاثهم وفيها أثر كبير للأفلاطونية الحديثة .

أما عن شروح اللاتين للمنطق الأرسططاليسي فلا يذكر مؤرخو الفلسفة  
الإسلامية شيئاً من ترجمتها للغة العربية ، غير أنني أستطيع أن أجزم بأن المسلمين  
ترجموا بعض هذه الشروح، وأستند في هذا إلى مخطوطة نادرة لأسعد بن علي بن  
عثمان البانيوي هي رسالة في المنطق (١) ، يقول المؤلف في مقدمة كتابه أنه أراد  
دراسة العلم اليوناني في معاديره فطلب الكتب الفلسفية يونانية كانت أو لاتينية  
حتى وجدها ، ثم أخذ في تعلم اللغتين على يد رجل رومي في القسطنطينية حتى أتقنها .  
ثم أراد بعد ذلك ترجمة الكتب الإلهية والطبيعية الأرسططاليسية . ولكن لما  
كانت هذه الكتب مستندة على القانون العقلي وهو المنطق ، اضطر إلى البحث في  
المنطق أولاً - ثم أراد ترجمته ، وترجم بالفعل إيساغوجي « لفورينورس  
الصوري » وقاتفوريا ، وأكثر « باري أرمنياس » .

ولكنه رأى أن يشرح - قبل القيام بترجمة الأورجانون - ما صعب فهمه من  
هذه الكتب ، وأن يترك شرح الكتب السهلة منها ، وأن يختصر ما فصل المؤلف  
من تلك الكتب السهلة .

ويذكر في فقرة أخرى أن كتابه هذا سيشتمل على خلاصة آراء حكماء  
اليونان المتأخرين ثم على خلاصة آراء اللاتين - وأنه سيضمن كتابه على

---

(١) البانيوي ، رسالة في المنطق ( نسخة مصورة - مكتبة جامعة القاهرة نمرة ٢٢٠٦ )  
ألف هذا الكتاب في سنة ١٣٤ هـ وقد أعدده للطبع ، وسأقوم بنفذه قريباً مع دراسة مقارنة

تلخص الشرح الأنور للحكيم الكامل يوانس فوتيوس . ويقتبس المؤلف كثيراً من شرح « توما اقوناس » ، أى توما الأكويني ، ويعرض كثيراً من أقواله .

ولهذا الكتاب عندى قيمة كبيرة .— أولاً : لأنه يثبت معرفة الإسلاميين لبعض الكتب اللاتينية وترجمتها . ثانياً : تزداد هذه القيمة فى أن مؤلف الكتاب نفسه استند فى تأليفه إلى الكتب اليونانية واللاتينية مباشرة . ثالثاً : أنه يحاول فى كتابه أن يبين ما أضيف إلى الأبحاث الأرسطاليسية من عناصر غير أرسطاليسية (١) .

وأخيراً يمكننا أن نقول إن المنطق الأرسطاليسى دخل إلى العالم الإسلامى عند زمن مبكر ، ثم توالى تراجمه وتكررت ، ووصل بجانبه وامتزجاً به أحياناً بأبحاث أخرى غير أرسطاليسية أضافها الشراح اليونانيون من بعده من مصادر متعددة . ثم انتقل إلى العالم الإسلامى فى وقت متأخر جداً التراث المنطقى اللاتينى ووقف مفكرو الإسلام أمام التراث الأرسطاليسى مواقف متعارضة : أما الهيلينيون الإسلاميون فانقسموا أمامه قسمين : القسم الأول فلاسفة الإسلام ، وهم ليسوا فى الواقع إلا شراحاً للتراث اليونانى وامتداداً للشراح الإسكندرانيين المتأخرين ، فقبلوه كوحدة فكرية كاملة واعتبروه قانون العقل الذى لا يتزعزع . وحاولوا التوفيق بين العناصر غير الأرسطاليسية وبين منطق أرسطو . . . وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون المشارون أو الأفلطونيون المحدثون . القسم الثانى : فريق من الأصوليين والمتكلمين والمناطق المتأخرين مالوا

---

(١) البانيوى : نفس المصدر - لوحة ١٣ .

إلى الرواقية ورفضوا كثيرا من عناصر منطق أرسطو، وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون الرواقيون، ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد فحسب بل أضافوا أبحاثا خاصة بهم، أما المتكلمون والأصوليون الأولون فلم يقبلوا المنطق الأرسططاليسي على الإطلاق، وحاولوا إقامة منطق جديد بالكلية في جوهره. ووقف فقهاء أهل السنة والجماعة من المنطق الأرسططاليسي، بل من المنطق اليوناني على العموم، موقف العداء التامة، واصطنع بعضهم حجج الشكاك اليونانيين وأضاف إليها حججا ابتدعوها، ولكن كان لهم بجانب موقفهم الهدام موقف آخر انشائي.

وحارب الصوفية المنطق على العموم، فهاجم السهروردي المنطق الأرسططاليسي أشد هجوم، وقام بمحاولة منطقية جديدة لاختصار منطق اليونان.

هذا هو موقف مفكرى الإسلام من المنطق الأرسططاليسي بل ومن المنطق اليوناني على العموم، وهو موضوع بحثنا. وسنبدا في آتباب القادم في عرض موقف الشراح-مشائين كانوا أو رواقيين- منه. ثم تتابع فيما يلي من الأبواب موقف طوائف الإسلام التي ذكرناها آنفا منه، ثم نبين آخر الأمر الدافع الحقيقي الذي دفع بالمسلمين إلى هذا النقد، وأي طائفة من المسلمين يتمثل فيها هذا الدافع.

# الباب الأول

## المنطق الأرسطاطاليسي بين أيدي الشراح

والمخلصين الإسلاميين

### الفصل الأول

#### مسائل المنطق العامة

بحث الإسلاميون إذن المنطق الأرسطاطاليسي منذ وقت مبكر .. ولكنهم لم ييخشوه كما تركه مؤلف الأورجانون نفسه ، بل خلال أبحاث مفسرة له أحيانا ، ومسكلة له تارة ، ومعارضة له طورا ، بحيث يتحتم على باحث منطق الشراح الإسلاميين أن يعود إلى التراث المنطقي الهليني بعد أرسطو جميعه ، لكي يتبين مصادر هذا المنطق الإسلامي - على ما في هذه الفترة الأخيرة من تاريخ اليونان الفكري من غموض ، فقد فقد كثير من كتب هذا العهد الأخير ، وخاصة لدى المدرسة الفلسفية الحقيقية الرواقية ( التي ظهرت بعد أرسطو والتي كان لها في ميدان المنطق ، كما كان لها في بقية فروع الفلسفة الأخرى ، تفكير خاص يرى بعض المؤرخين أنه يخالف الفكر الأرسطاطاليسي ) بحيث لا نستطيع بحث فلسفة الرواقيين ومنطقهم إلا في ضوء في دراسة غير مباشرة لنصوص غيرهم أو أعدائهم من فلاسفة اليونان . وعلى العموم إننا لا نستطيع أن نرد منطق الشراح الإسلاميين إلى مصدر واحد هو المنطق الأرسطاطاليسي ، بل دخلت في هذا المنطق عناصر مشائية وضعها

تلامذة أرسطو من بعده، ودخلت فيه عناصر رواقية وأفلاطونية محدثة وأثرت عليه الدراسات اللغوية العربية أشد تأثير. ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نرد أصول فيلسوف من فلاسفة أو مذهب من المذاهب الفلسفية إلى مصدر فكري واحد، بل من المحتم أن يتأثر كل فكر إنشائي بتيارات متعددة وأفكار مختلفة.

انقسم الشراح الإسلاميون أمام هذا المنطق إلى فريقين - كما قلنا - فريق مشائي وفريق رواقى.

أما الفريق الأول فلم ير - اللهم إلا ابن رشد وأبو البركات البغدادي في بعض الأحيان - في هذا التراث أى تعارض أو تناقض، واجهوه بالمنهج التوفيقى *La Méthode syncrétiste* - هذا المنهج الذى كان ميزة الإسلاميين في بحثهم لشتى نواحي المعرفة الانسانية - فجاء مزاج غريباً من عناصر شتى، فاعتبروا التراث المنطقي كله وحدة نادرة المثال لأرسطو فحسب. وعلى الرغم من أن الشراح المشائين الإسلاميين وصل اليهم أن بعض هذه المباحث ليست للعلم الأول، إلا أنهم حاولوا - في تعسف وتكلف ظاهرين - أن ينسبوها إليه، وأن يعللوا هذه النسبة بما ذكره المتأخرون من شراح أرسطو اليونانيين من ناحية، وبما شاء لهم فكركم أن يتخيّلوه من ناحية أخرى، وسنرى هذا بوضوح في مبحث القياسات الشرطية.

أما الفريق الرواقى فأخذ بآراء المدرسة الرواقية المنطقية فيما اختلفت فيه الرواقية مع الأرسططاليسية، ولكنه لم يذكر أن هذه الآراء تعارض آراء أرسطو، كما أنه لم ينسبها إلى أصحابها الأصليين، ولم يحاول أن يوفق بينهما وبين الأرسططاليسية نفسها.

كان هناك إذن اتجاهان متعارضان في منطق الشراح يخالف أحدهما الآخر إلى أقصى الحدود ، وسنرى هذا في المسائل العامة التي سنعرض لها الآن والتي تكون مقدمات المنطق كعلم .

وأولى المسائل العامة التي دخلت في منطق الشراح الإسلاميين ولم تكن في تراث أرسطو ، واختلاف المشاؤون والرواقيون الإسلاميون فيها - هي البحث في طبيعة المنطق : هل هو جزء من الفلسفة أو هو مقدمة سابقة عليها ؟ لم يعط أرسطو فكرة صريحة عن هذه المسائل ، ولكن لاحظ المؤرخون أنه ليس ثمة مكان للمنطق في تقسيمه للعلوم النظرية. ومن هنا استنتجوا أن المنطق عند أرسطو ليس جزءا من الفلسفة ولكن مقدمة فقط لها (١) . أما الرواقية فقد اعتبرت المنطق جزءا من الحكمة، فالحكمة عندها تنقسم إلى العلم الطبيعي والجدل والأخلاق، والجدل هو المنطق. ولم يقف الشراح الاسكندرانيون أمام هذين الاتجاهين المختلفين موقف الحيرة والشك ، بل سرعان ما قاموا بالتوفيق بينهما متطابقين في ذلك مع منهجهم التنسيقي ، فاعتبروا المنطق مقدمة للفلسفة وجزءا منها في الوقت عينه .

ويصور الخوارزمي (٢) ( ٣٨٧ هـ - ٩٧٧ م ) هذا النزاع في كتابه مفاتيح العلوم : « الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية وهي « فيلاسوفيا » ومعناها محبة الحكمة ، فلما عربت قيل فيلسوف ، ثم اشتقت الفلسفة منه - ومعنى الفلسفة علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصح ، وتنقسم قسمين أحدهما الجزء النظري والآخر الجزء العملي .

---

(١) Hamelin . Le système d'Aristote, p. 36 - 8

(٢) « أنى مدين في معرفة هذا النم إلى المرحوم الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق وانظر أيضا كتابه المشهور « التمهيد » .

ومنهم من جعل المنطق جزءاً ثالثاً غير هذين ، ومنهم من جمعه جزءاً من أجزاء العلم النظرى ، ومنهم من جمعه آلة للفلسفة ، ومنهم من جمعه جزءاً منها وآلة لها . (١)

ويذكر هذا النزاع التهانوى فى صورة تقرب من الحوارى فىقرر أن الفلاسفة اختلفوا فى أن المنطق من العلم أم لا . فمن يذكر منهم إنه ليس بعلم فهو ليس بحكمة عنده ، إذ الحكمة علم . وأما من قال بأنه علم فإنهم اختلفوا فى أنه من الحكمة أم لا . أما من يذكر منهم أنه من الحكمة فقد اختلفوا بينهم بأنه من الحكمة النظرية جميعاً أم لا ، بل بعضه منها وبعضه من العملية ، إذ الموجود الذى قد يكون بقدرتنا واختيارنا وقد لا يكون كذلك . والقائلون بأنه من الحكمة النظرية يمكن الاختلاف بينهم بأنه من أقسامها الثلاثة أم قسم آخر ، فمن أخذ فى تعريفها قيد الأعيان كما فى التعريفات المذكورة لم يعد من الحكمة ، لأن موضوعه المعقولات الثانية التى هى من الموجودات الذهنية ، (٢) . ووجه الاختلاف بين كلام التهانوى وكلام الحوارى أن التهانوى لا يذكر رأى القائل بأن المنطق مقدمة للفلسفة وجزء منها فى الوقت عينه .

ويورد صاحب كتاب جامع العلم الملقب بدستور العلماء (٣) كلام التهانوى بنصه ، ثم يردده صاحب كشف الظنون ، واسكن فى أسلوب مختلف قليلاً . ويعرض أسعد بن على بن عثمان البانيوى فى رسالة له عن المنطق الآراء الثلاثة عرضاً مفصلاً (٤) .

(١) الحوارى . مفاتيح العلوم « المطبعة السلفية » ص ٧٩

(٢) التهانوى . كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٣٨

(٣) دستور العلماء . ج ٣ ص ٣٢٥ - ٣٣٨

(٤) البانيوى . رسالة فى المنطق لوحة ٧ إلى ٩

فإذا كان يمكننا أن نستنتج من هذا أن مؤرخي العلم في العالم الاسلامي .  
صوروا المشكلة تصويراً دقيقاً وعرضوا الآراء الثلاثة . فانه يتحتم علينا الآن .  
أن نذكر أثر تلك الآراء في مدرسة الشراح الاسلاميين .

أما عن الشراح المشائين أمثال الفارابي ( ٢٥٣ هـ ٩٥٠ م ) وابن سينا  
( ٤٢٨ هـ - ١٠٨٧ م ) والساوي وغيرهم - وبخاصة الأواين ، فلا نستطيع أن نحدد  
فكرة ثابتة لهم عن طبيعة المنطق . أما أولهم وهو الفارابي فقد كان شارحاً للفلسفة  
اليونانية مضطرباً ، وقد شاع القلق الفكري في جميع كتاباته ، فلأفلاطونية  
تأثير فيها كبير ، والأرسطائية تأثير لا يقل عن الأفلاطونية ، ويختلط كل هذا  
بالأفلاطونية المحدثة .. ونراه هنا - حتى في أوضح الموضوعات لديه وهو المنطق  
مضطرباً قلقاً ، فبينما يعتبر المنطق جزءاً من الفلسفة في كتابه الجمع بين رأيي  
الحكيم فيذكر أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية  
وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية ، (١) ثم تردد أيضاً في القول بأن المنطق جزء  
من الفلسفة في كتابه « تحصيل السعادة » (٢) . نراه يعود في كتاب آخر إلى القول  
بأن المنطق آلة للفلسفة : « وأقول لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز وكانت  
جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب ، كانت قوة الذهن حاصلة لنا  
قبل جميع هذه . وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين  
فنعتهقه ، وبها نقف على الباطل أنه باطل يقين فنجتنبه ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق  
فلا نغلط فيه ، ونقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبه بالباطل فلا نغلط فيه  
ولا ننخدع . والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق » (٣) ..

(١) الفارابي . الجمع بين رأيي الحكيمين (طبع مطبعة السعادة بمصر) ص ٢٠ - ٢١

(٢) الفارابي . تحصيل السعادة طبع حيدرآباد ص ٢٠ - ٢١

(٣) الفارابي . التنبيه على سبيل الهدى (طبع حيدرآباد) ص ٢١

في هذه الفقرة إذن يتجه الفارابي إلى عد المنطق آلة للفلسفة وقوة يقتدر بها على التفكير السائب وعلى تجنب التفكير الخاطيء، وهذا الاتجاه يخالف اتجاهه الأول الذي كان يعتبر المنطق قسما من أقسام الفلسفة.

وكان للفارابي من الأثر العميق في المدرسة الإسلامية الفلسفية من بعده في هذه الناحية الشيء الكثير، بحيث نرى أفكاره المضطربة عن طبيعة المنطق في كتب من جاءوا بعده. فترى إخوان الصفاء - وهم طائفة اسماعيلية غنوصية قائمة، وقد ظهرت رسائلهم في النصف الثاني من القرن الرابع - يقسمون العلوم الفلسفية إلى أربعة أنواع: أولها الرياضات والثاني المنطقيات والثالث العلوم الطبيعية والرابع العلوم الآلهيات (١) ويقولون في مكان آخر إن العلوم الفلسفية أربعة: الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والإلهيات.

ومع عد إخوان الصفاء المنطق جزءاً من الفلسفة، فإنهم يفردون فصلاً للمنطق عنوانه: فصل في أن المنطق أداة الفيلسوف (٢) جاء فيه: «وأعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة، وقد قيل إنه أداة الفيلسوف، وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات (٣)».

أما الشارح الثاني للتراث اليوناني الفلسفي ابن سينا (وقد كان ابن سينا تلميذاً ممتازاً للفارابي، بل إن أفلاطونية الأستاذ تكمن أيضاً في كتابات التليد، ثم تطويعها جميعاً الأفلاطونية المحدثه. أما في المنطق، فقد كتب فيه ابن سينا كتاباته الطويلة

(١) إخوان الصفاء . الرسائل ( طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨ م ) ج ١ ص ٢٣

(٢) إخوان الصفاء . الرسائل ج ١ ص ٤٢

(٣) ابن سينا : منطق المشرقين : ص ٨

واضطرب فيها كاستاذة ( فنراه في هذه النقطة التي نحن بصددتها يذكر في إحدى رسائله : « العلم الذي هو آلة للانسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية واقية عن السهو والغلط في البحث والروية... » تم يذكر بعد ذلك أن المنطق من الحكمة . ويذكر في كتاب آخر أن أقسام العلوم النظرية أربعة : « العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الآلهي والعلم الكلي » (١) ثم يجمع ابن سينا بين الرأيين في الشفاء فيعتبر المنطق مقدمة للفلسفة وجزءاً منها في الوقت عينه (٢) ، وهذا الرأي الأخير يأخذ به الشراح المشاؤون جميعاً .

ولكن من الخطأ القول بأن الفكرة الرواقية أهملت أو أنها عرضت فحسب . لدى بعض مؤرخي العلوم كراي من الآراء ، بل إن هناك كتباً منطقية عدة ألقت طبعا للرأي الرواق في هذه المسألة ، وأستند في هذا إلى فقرة لابن خلدون يؤرخ فيها للمنطق لدى المتأخرين ، يقول : « إن المتأخرين لم ينظروا في المنطق على أنه آلة للعلوم ، بل اعتبروه من حيث أنه فن بذاته ، وإن أول من تكلم فيه على هذا النمط هو فخر الدين الرازي ( ٥٦٠٦ ) ومن بعده أفضل الدين الخونيجي ، ( ٢ ) توفي يوم الأربعاء خامس شهر رمضان سنة ٦٤٦ ) ، وليس لدينا مع الأسف شيء من كتب هؤلاء المفكرين المنطقية لتوضح لنا المسألة توضيحاً أكثر .

وتتصل بهذه المسألة مسألة ثانية على جانب من الخطورة في تاريخ المنطق كله وهي أن أرسطو لم يقتصر على جعل المنطق صوريا بل تعرض لمباحث مادية ،

---

( ١ ) ابن سينا . رسالة في أقسام العلوم العقلية ان رسالة التامه لابن سينا من مجموعة الرسائل . ( مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ )

( ٢ ) ابن سينا . الشفاء . ( نسخة مصورة . مكتبة الجامعة المصرية ٢٦٠٥ ) لحة ٤ ب .

( ٣ ) ابن خلدون . مقدمة ... ص ٣٤٤

فاعتبر المنطق عنده صوريا وماديا في وقت واحد. وهذا ما يعبر عنه البانيوى بالمنطق المستعمل والمنطق المعلم. ولكن الرواقين أرجعوا المنطق إلى صورية بحتة، وتابع كثيرون من الإسلاميين هذا الاتجاه الأخير... وهذا ما يردده ابن خلدون في فقرته الهامة في مقدمته، فيقرر أن المتأخرين غيروا اصلاح المنطق وأن من هذا التغيير « تكلمهم في القياس من حيث انتاجه للطالب على العموم لا بحسب مادته، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة - أى الكتب الخمسة: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة (١). ونرى هذا في شروح إيساغوجي جميعها وفي حاشية المطار على الحبصى (٢). بل إن الساوى يذكر في كتابه - مع تأثره الشديد بابن سينا - أنه سيقصر فقط على عرض طريقى اكتشاف التصور والتصديق الحقيقيين وهما الحد والبرهان، وأنه لن يبحث في الجدل والخطابة والشعر لأنهما لا يفيدان اليقين المحض (٣).

المسألة الثالثة: وتتصل بصورية المنطق ومادته مسألة محتويات الأورجانون وأقسامه، فقد كان الأورجانون يشمل عند أرسطو المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية والجدل والسفسطة. ولكن شراح أرسطو اليونانيين أضافوا إليها الشعر والخطابة. ووضع المتأخرون من الشراح الإسكندريين إيساغوجى مقدمة لهذه الكتب، وتابعهم الشراح المشاؤون الإسلاميون. غير أن المتأخرين من المناطق أو الشراح الرواقين لم يأخذوا بهذا رأى، بل كان لهم رأى يخالف الاثنين ويتفق مع نظرتهم

(١) ابن خلدون . مقدمة ... ص ٣٤٤

(٢) حاشية المطار على الحبصى ( طبعة القاهرة ١٣١٨ هـ ) لا يبحث إلا في التصو

ر التصديق .

(٣) الساوى . البصائر النصيرية : ص ٣

العامة عن المنطق - أنه المذهب الصوري البحت، فحذفوا كما قلنا التحليلات الثانية والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وهي التي تبحث في مادة المنطق . ويبدو الأثر الرواقى هنا واضحا تمام الوضوح .

المسألة الأخيرة العامة التي ينبغى بحثها هي : تقسيم المواد المنطقية نفسها في كتب الشراح الإسلاميين . فإن هذه الكتب تبدأ بالتقسيم المشهور للعلم إلى تصور وتصديق . والطريق الذي تتوصل به إلى التصور هو الحد، وإلى التصديق هو القياس ، والمنطق هو هذان المبحثان . وقد نقل اللاتين هذا التقسيم عن العرب ، يقول (١) St. Thomas :

“ Apud Arabes prima operation intellectus vocatur imagination secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis commentatoris ,, in III de Anima : de Ver , 9. 14, a .

دأى ، أن العملية العقلية الأولى عند العرب هي التصور ، بينما العملية الثانية هي التصديق ، ويعرف هذا تماما من كلمات الشارح على الكتاب الثالث للنفس . وهذا الشارح هو ابن رشد ويقول Albertle Grand :

“ Averroes , in commentario libri de Anima tangit intellectum qui est ut fides, et intellectum qui est ut formatio ” Sum de Creai, II, 9. 54, a. 1, 9. 2, Obj 6.

دأى أن ابن رشد في شرحه على كتاب النفس يبحث في العملية العقلية التي هي التصديق - والعملية العقلية التي هي التصور .

انتقل إذن تقسيم المنطق إلى تصورات وتصديقات إلى اللاتين عن طريق مفكرى الإسلام، وكان له أثر كبير في دراستهم للمنطق . ولكن لا يعني هذا

---

(1) Chenu : Revue des sciences philosophiques et théologiques ( 1938 ) XXVII. p. 6 - 68.

الآن بقدر ماتعينا مشكلة من أدق المشاكل ، وهي تحديد المصدر الذي استمد منه الإسلاميون هذا التقسيم . اختلف باحثو المنطق الإسلامى فى هذه المسألة اختلافا كبيرا ، ولكن لم يصل واحد منهم إلى نتيجة حاسمة . غير أن رأى انبائى هو أن فكرة التقسيم رواقية المصدر ، وأن الإسلاميين استمدوا هذا التقسيم من الرواقية (١) .

وهذه الفكرة منقوضة من أساسها لسيين : أولها أن المنطق الراقى منطق حسى لا يعترف إلا بوجود الأشخاص - وهذا هو الاتجاه الإسمى عند الرواقية - وينكر استناد الماهيات إلى الجنس والفصل . والحد عند الرواقية هو تحديد الصفات الخاصة لكل موجود فقط (٢) ، وهذا الاتجاه يخالف جوهر نظرية التصور كما يفهمها المشافون الإسلاميون . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى - وهذا ما يحسم البحث فى المسألة نهائيا - إننا نجد فكرة تقسيم العلم إلى تصور وتصديق لدى أرسطو ، فهو يبدأ الفصل السادس من المقالة الثالثة من كتاب النفس بقوله : إن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق ، (٣) وهذا ما يجعلنا نجزم بأن التقسيم المذكور أرسططا يبنى بحث .

غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن الرواقين أنفسهم قبلوا فكرة التقسيم إلى تصور وتصديق ، ولكنهم لم يقبلوا جوهر هذا التقسيم بل صوروه - كما قلنا - فى صورة مذهبهم الإسمى . وهنا نجد أنفسنا أمام مشكلة أخرى : هل عرف الشراح الإسلاميون مذهب الرواقين فى التصور ؟ أما عن الشراح المشائين

---

(١) Brochard : Etudes de phil. anc. et mod. p. 221

(٢) Aristote : De l'ame (traduction Par Tricot, Paris 1936)

L. I. p. 124.

الإسلاميين ، فلا نجد خلال أبحاثهم أثراً للرواقية في هذه الناحية ، ولكن يتبين لنا خلال أبحاث المتكلمين والأصويين الذين بحثوا في المنطق الأرسططاليسى بعض العناصر الرواقية . ومع أن كتب فخر الدين الرازى المنطقية لم تصل إلينا إلا أننا نستطيع أن نرجح - طبقاً لفقرة ابن خلدون السالفة الذكر - وبعض الفقرات المنطقية الباقية لنا في كتبه الكلامية (١) - وجود جانب كبير من الآراء الرواقية في منطقهم .

وسنبحث في الفصلين القادمين موقف الإسلاميين من مباحث التصور والتصديق عند اليونان - أرسطو ومن بعده - وما أضاف الإسلاميون من أبحاث . ولكن ليس معنى هذا أننا نقوم بعرض كامل مفصل للمنطق الأرسططاليسى في مدرسة الشراح الإسلاميين ، بل سنعالج فقط نقطا غامضة في تاريخ المنطق عندهم .

---

« ١ » فخر الدين الرازى « المباحث الشرقية » (طبعة حيدر آباد) ج ١ ص ٤٤٩

# الفصل الثاني

## مبحث التصورات

منطق الشراح ينقسم - كما قلنا إلى قسمين : التصور والتصديق .

وبواسطة التعريف نتوصل إلى التصور ، وبواسطة القياس نتوصل إلى التصديق ، ويرى ابن سينا أن التصور هو العلم الأول ، ويكتسب بالحد وما يجرى مجراه ، ويعطى مثالا هو تصورنا ماهية الإنسان . وهنا فهم كامل لطبيعة مبحث التصورات عند أرسطو ، فالتصور هو الوحدة الفكرية الأولى للعقل نصل إليه بالتعريف أى نصل به إلى الماهية (١) . فأم مباحث التصورات إذن هو التعريف بالحد ، كما أن أم مباحث التصديقات هو القياس وسنبحث في هذا الفصل مبحث التصورات... ومبحث التصورات يشمل أقساما ثلاثة : أولاً - البحث في الألفاظ من حيث صلتها بالمعاني . وثانياً البحث في المعنى في ذاته . فإذا ما تكون لدينا هذان القسمان - البحث في اللفظ والبحث في المعنى - تكامل لنا عنصرا الحد ، فنصل بذلك إلى القسم الثالث الجوهرى من التصورات وننحن في بحثنا لهذه الأقسام سنحاول على الخصوص توضيح المسائل الآتية :

أولاً - العناصر التى أضافها الشراح الإسلاميون . فقد أضاف الإسلاميون بعض الأبحاث وخاصة اللغوية منها ، والتي لا نجد لها شبيهاً لا في منطق أرسطو ولا في منطق الشراح اليونانيين .

ثانياً - سنعرض العناصر الرواقية المنطقية التى دخلت في منطق الشراح

---

(١) ابن سينا. النجاة ص ٣ وأظن النشار : المنطق الصورى ص ٨٠

الإسلاميين والتي تكون - هي والعناصر الخاصة والأرسططاليسية - منطقهم  
ثالثا - سنحاول أن نبين أثر بعض مباحث التصورات في مباحث اللغة والأصول،  
ولا تظهر هذه المسائل بوضوح بقدر ما تظهر في أول أقسام التصورات وهي  
مباحث الألفاظ .

وسنعرض الآن لمباحث التصورات على التوالي موضحين تلك العناصر التي  
ذكرناها على الخصوص ، وأول مباحثها كما قلنا هو مبحث الألفاظ .

مباحث الألفاظ: وجاءت صلة تلك المباحث بالمنطق على العموم وبالتصورات  
على الخصوص من أن التصور - كما يعرفه المنطقة - هو إدراك المفرد، والمفرد  
ليس إلا لفظا . وتحت تأثير هذا أخذ الإسلاميون يتدارسون الألفاظ دراسة  
واسعة لم يبحثها من قبل صاحب الأورجانون ، معللين هذا بأنهم لن يبحثوا في  
اللفظ في ذاته بل في اللفظ من حيث صلته بالمعاني . وهذه فكرة تسود فريق  
الشرح الإسلاميين جميعهم نجدها عند ابن سينا والغزالي كما نجدها عند المتأخرين ،  
ولم يشذ عن ذلك سوى أبي البركات البغدادي ، فقد تنبه أبو البركات إلى أن هذه  
الابحاث غريبة عن منطق أرسطو ، فأناكر أن يكون موضوع المنطق هو  
« الألفاظ من حيث تدل على المعاني لأن هذا هو علم اللغات » (١)

أما صلة المنطق باللغة فهي صلة عرضية كدخول اللغة في سائر العلوم  
والصناعات ، ويشبه هذا القول بأن الكتابة من المنطق لأن المنطق يكتب في  
الكتب . ومع أن أبا البركات لا يوافق على اعتبار مباحث الألفاظ من المنطق  
إلا أنه يسير على نسق المشائين الإسلاميين فيبحثها أيضا في كتابه ، ويبدأ هذه

---

(١) أبو البركات البغدادي . المعبر ( طبع دائرة المعارف النظامية بالهند ) ج ١ ص ٦

الأبحاث اللفظية - كما تبدأ كتب المنطق الأخرى - بالبحث المشهور : « دلالة الألفاظ على المعاني » .

والبحث في الألفاظ عند الاسلاميين ينظر إليه من خمسة أوجه :

أولا - من ناحية دلالة اللفظ على المعنى .

ثانيا - من ناحية قسمة اللفظ إلى عموم المعنى وخصرصة .

ثالثا - النظر في اللفظ من حيث الإفراد والتركيب .

رابعا - النظر في اللفظ نفسه .

خامسا - نسبة الألفاظ إلى المعاني .

أولا - دلالة الألفاظ على المعاني : يضع الشراح الإلاميون - رواقين كانوا أو مشائين ، متقدمين كانوا أو متأخرين - هذا التقسيم في مقدمة أبحاثهم ، ماعدا بعض المناطق القلائل أمثال أبي الصلت الداني في كتابه تقويم الذهن (١) ، فإنه لم يبحث في دلالة الألفاظ على المعاني . ويتكون هذا البحث في إيجاز مما يأتي : دلالة اللفظ على المعنى ينظر إليها من ثلاثة أوجه ... ١ - دلالة المطابقة ، وهي دلالة اللفظ على المعنى الذي وضع له ، كدلالة الانسان على الحيوان الناطق ودلالة البيت على مجموع الجدار والسقف . ٢ - دلالة التضمن ، وهي دلالة على جزء من أجزاء المعنى المتضمن له ، كدلالة الانسان على الحيوان أو على الناطق وحده وكدلالة البيت على الجدار أو السقف . ٣ - دلالة الالتزام ، وهي استتباع أمر يكون ملازما للمعنى ولكن خارجا في الوقت عينه عن ذاته - كدلالة السقف

---

(١) أبو الصلت الداني . تقويم الذهن ( طبعة مطبوع سنة ١٩١٥ ) لم يذكر الداني في كتابه مباحث الألفاظ ومباحث الجزئي والكل والذاتي والعرضي - ولم يتكلم في قوانين الحد .

على الجدار والمخلوق على الخالق. ويسمى السهروردي دلالة المطابقة بدلالة التقصد والتضمن بالحیطة، والالتزام بالتطفل .

توسع الشراح الاسلاميون وخاصة المتأخرون منهم في هذه الأبحاث وبنوا عليها تفريعات لغوية كثيرة. ولكن ماهو المصدر الذي استمد منه الإسلاميون هذا التقسيم ؟

إن من الثابت أن هذا التقسيم لم يعرفه المنطق الأرسططاليسى على هذه الصورة كما لم يعرفه منطق الشراح اليونانيين . أمامنا إذن احتمالات ثلاثة : أولها أن الإسلاميين ابتدعوا - تحت تأثيرات لغوية - هذا التقسيم . ثانيا أنها أنهم استمدوا هذا البحث من الرواقية ، خاصة وقد وصلتنا عن الرواقية فكرة الدلالة ، والمدلول ، فمن المحتمل أن تكون فكرة الدلالة عند الإسلاميين تمت بسبب إلى بعض هذه المباحث ، وإن كنا لانستطيع أن نجزم بالمسألة إلى أى درجة من درجات اليقين . ثالثها ، وهو أرجح الاحتمالات : أن الإسلاميين استمدوا أو عرفوا هذه الفكرة - أى فكرة الدلالات - من الرواقية ، مع وجود فكرة أخرى عن هذا البحث لديهم. ويثبت هذا أن بعض المناطقة يبحثون في بيان معنى الدلالة عند المناطقة وعند النحاة واختلافه عند كل فريق منهم : فالدلالة عند المناطقة كون الشيء بحيث يلزم من تصوره تصور شيء آخر ، وتنقسم هذه الدلالة المنطقية إلى الدلالة على المعنى الحقيقي ( مطابقة ) والدلالة على جزء المعنى ( تضمن ) والدلالة على لازم المعنى ( التزام ) . ويضع النحاة تعريفاً آخر للدلالات يخالف التعريف المنطقي ، فيعرفون الدلالة بأنها فهم المعنى من اللفظ المستعمل فيه ، فإن كان المعنى موضوعاً للفظ فهو مطابقة ، وإن كان موضوعاً لجزئه فهو تضمن ، وإن كان خارجاً عنه فهو التزام . ومن الممتنع

عند أهل العربية اتحاد هذه الدلالات في استعمال واحد كما هو الحال عند  
المناطق (١) .

يتبين لنا من هذا أن المسألة بحثت من وجهتين مختلفتين، وأنه كان الإسلاميين  
تفكير خاص فيها. كما أنه من المرجح - كما قلت من قبل - أن تكون فكرة الدلالة  
المنطقية قد دخلت إلى الشراح الإسلاميين من المنطق الرواقى .

أما القسمة الثانية من مباحث الألفاظ فهي : قسمة اللفظ بالنسبة إلى عموم  
المعنى وخصوصه، أى اتقسامه إلى جزئى وكلى : فالجزئى ما يمنع تصوره من وقوع  
الشركة فيه ، والكلى ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . أثر هذا البحث على  
متأخرى الأصوليين فى كتابتهم عن الخاص والعام ... نجد هذا بوضوح لدى  
الآمدى (٢) وهو أصولى متكلم ، كما نراه لدى ابن الحاجب (٣) ، وصاحب  
مسلم الثبوت (٤) ، والزركشى (٥) .

وتقسيم اللفظ إلى جزئى وكلى تقسيم أرسططاليسى بحث (٦) وقد تابع  
الشراح المشاورون هذا التقسيم، وإن كان بعض الأصوليين يثيرون فيه بعض المشاكل  
اللغوية التى لم يبحثها أرسطو ، ومن أهم هذه المشاكل : اتصال الألف واللام  
بالاسم المفرد ، هل يجعله يفيد الاستغراق والعموم ؟ فإذا ما قلنا الإنسان خير

---

(١) محب الدين عبد الشكور . شرح سلم بحر العلوم ( طبع دلهى بدون تاريخ ) ص ٤٢

(٢) الآمدى . الإحكام فى أصول الأحكام ج ٢ ص ٩٢

(٣) ابن الحاجب . مخصر المنتهى ( طبعة القاهرة بدون تاريخ ) ص ١٠٤

(٤) البهارى . مسلم الثبوت « طبعة القاهرة بدون تاريخ » ص ١٩٤

(٥) الزركشى . البحر المحييط « مخطوط » الجزء الأول - مبحث الخاص والعام .

(٦) Hamelin : Le système D' Aristote' P. 129

من الحيوان والرجل خير من المرأة، هل نعتبر أن هذه الأسماء لا تقضى الاستغراق بمجرد أنها مفردة، ولكن توصلنا إلى عموميتها لوجود قرينة تثبت هذا العموم وهي تفضيل الإنسانية عن الحيوانية والذكورة على الأنوثة؟ اتفق الأصوليون على هذا، بينما يرى المنطقة أن اللفظ الكلي يقتضى الاستغراق بمجرد ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه. وعلة الاختلاف - وهي مسألة على جانب من الدقة - أن الأصوليين يرون أن الاسم المفرد، أى الإنسان أو الرجل، لا يقتضى الاستغراق لأنه موضوع بازاء الموجودات الشخصية، فهو صورة منها، فهو إذن جزئى ما لم توجد صفة أو قرينة ترتفع به إلى مقام العموم. أما المنطقة فيقررون أن الإنسان مثال مجرد للإنسان الجزئى أو مجموعة الصفات التى تطلق على الإنسان، فهو إذن كلى بذاته (١).

أما القسمة الثالثة الالفاظ : فهي تقسيم اللفظ من حيث الأفراد والتركيب، فينقسم اللفظ إلى مفرد ومركب : فالمفرد هو ما يدل جزؤه على جزء معناه ، والمركب ما لا يدل جزؤه على جزء معناه (٢). استمد الاسلاميون هذا التقسيم من أرسطو (٣) ولكنهم لم يتوقفوا عند مجرد الفكرة الارسططائيسية ، بل اعتبر المتأخرون من الشراح القسمة ثلاثية لا ثنائية - مفرد ومركب ومؤلف. والفرق بين المركب والمؤلف أن المركب هو ما يدل جزؤه على معنى ليس جزء معناه ، والمؤلف هو ما يدل جزؤه على جزء معناه . ثم ينقسم المركب إلى المركب الاضافى كغلام زيد ، والمركب التقييدى كحيوان ناطق ، والمركب الاسنادى

---

(١) الفزالي . معيار العلم ( مطبعة القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ ) ص ١٥

(٢) شرح سلم . بحر العلوم . ص ٤٣

(٣) Aristote : Herm, 16a, 17 - 16b 21

كزید قائم . . . وتحت المفرد الاسم والفعل والحرف (١). لاشك أن هذه أبحاث لغوية بحثة استند الاسلاميون في بحثها إلى ما اعتقدوه من وجود صلة وثيقة بين المنطق واللغة ، وانتج لنا هذا تفكيراً منطقياً لغوياً دقيقاً .

أما القسم الرابع للآلفاظ فهي اللفظ في نفسه ، وهي متصل بالقسم الثالث تمام الاتصال ، وقد ذكرناها آنفاً ، وهي انقسام المفرد إلى اسم وفعل وحرف . وقد أهمل ابن سينا ذكر هذا التقسيم في باب التصورات في الشفاء ومنطق المشرقيين ، وأمكنه الحق في الكتاب الأول بمباحث العبارة ، أما في النجاة فقد الحق بمباحث التصورات (٢) . والسبب الذي دعا ابن سينا إلى بحثه في باب القضايا أن القضية عند أرسطو لا تتكون إلا من هذه العناصر الثلاثة : الاسم والفعل والحرف . أو على حد تعبير المنطقة : من اسم وكلمة وأداة . أما أغلب المنطقة المتأخرين فبحثوا هذا التقسيم في باب التصورات (٣) ، ولكن لا يختلف بحثهم للموضوع عن بحث ابن سينا ، وإن كان ابن سينا نفسه لا يتوقف عند التقسيم الارسطي ليسي ، بل يحاول أن يقارن مقارنة دقيقة بين هذا التقسيم وتقسيم النحاة للجملة .

أما موجز تقسيم اللفظ في نفسه فهو أن الاسم لفظة دالة بتواطؤ ، مجردة عن الزمان ، وليس واحد من اجزائها دالة على الإفراد (٤) ، أي أن الاسم لا يدل أية دلالة على زمان من الأزمنة الثلاثة ، كما أن أي جزء من أجزائه لا يدل على شيء على الإطلاق ، ففي قولنا : الإنسان ، لا يوجد جزء من أجزائه يراد

---

(١) حاشية الباجوري على السلم : ص ٢٣ .

(٢) ابن سينا ، النحاة ، القاهرة . . . ، ص ١٦ .

(٣) شرح مطالع الأنوار ص ٣٧ .

(٤) ابن سينا : الشفاء - نسخة معقورة ، جامعة القاهرة ( لوحة ٣٨ ) .

به جزء من المعنى إذا كان المقصود بهذا اللفظ تحديدنا لجملة اللفظ « إنسان » . أما الكلمة فهي لفظ مفرد يدل بالوضع على المعنى وعلى زمان ذلك المعنى . ثم يقارن ابن سينا بين الكلمة عند المناطقة والفعل عند النحاة ، ويقرر أنه ليس من المحتم أن يكون كل فعل عند النحاة كلمة عند المناطقة ، لأن المضارع غير الغائب - أى المتكلم والمخاطب - فعل عند النحاة ولا يعتبر كلمة عند المناطقة ، لأن المضارع غير الغائب مركب ، والمركب غير كلمة (١) .

وينقسم كل من الاسم والكلمة إلى : (١) محصل وغير محصل (٢) وإل ما هو قائم وما هو مصرف . ويلاحظ ابن سينا أن العربية لم تعرف الأسماء والكلمات غير المحصلة أى المعدولة ، وأنها تعرف فقط فى اليونانية والفارسية . ولذلك لا نجد أمثال هذه الكلمات إلا فيما نقل عن اليونان من فلسفة وغيرها (٢) . ويرد هذا أيضا أبو الصلت الدانى : « أما غير المحصل من الإسم والكلمة فغير موجود فى لساننا هذا إلا مبتدعا مولدا ، ومعناه العام رفع الشيء من أمر موجود كما نقول فى السماء لا خفيفة ولا ثقيلة » (٣) . كما يلاحظ أن الكلمة القائمة ليس لها نظير فى العربية ، بل إن العرب يستعملون كلمات المستقبل بمعنى الحال ، فمثلا إذا قلنا « زيد يمشى » فنحن نقصد أنه يمشى فى الحال . وأحيانا يستعير العرب للزمن الحاضر الزمن الماضى فيقولون : زيد صبح - أى أتاه البرء فى الحال . أما المصرفة فهي ما تدل على أحد الزمانين اللذين يتوسطهما الحاضر - أى الماضى والمستقبل (٤) .

(١) المصدر نفسه ، لوحة ٣٩ أ و ب

(٢) أبو الصلت الدانى ، تقويم الذهن ص ١٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١٥ .

(٤) ابن سينا : الغناء لوحة ٣٩ ب والساوى : البعائر ص ٤٦ .

نرى من هذا أن الشراح الإسلاميين يحاولون أن يدخلوا بتلك التقاسيم  
الأرسطائية في صميم المسائل اللغوية ، ودعا استناد هذه الأبحاث إلى اللغة  
اليونانية أن قام من علماء أهل السنة من نادى بأن المنطق اليوناني يستند إلى  
خصائص اللغة اليونانية فهو منطقها ، ومن ثمة فلا حاجة للمسلمين به لأن تراكيب  
العربية تخالف تراكيب اليونانية . وهذا الإعتراض وجيه إلى حد كبير يدل  
على عمق فهم المسلمين لما بين اللغة اليونانية والمنطق اليوناني من صلة .

التقسيم الخامس : في نسبة الألفاظ إلى المعاني - وهذا التقسيم أثر  
وتأثر بالدراسات اللغوية العربية مع أنه في جوهره أرسططاليسى ، فالألفاظ  
تقسم - من حيث نسبتها إلى المعاني - إلى المتواطىء والمشارك والمترادف والمتماثل .  
وقد توسع الإسلاميون في هذا البحث ، لكن لا في جوهره ، بل في ابتداع  
أقسام جديدة يمكن ردها ببساطة إلى الأقسام الرئيسية التي وضعها أرسطو . هذا  
من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن لهذا البحث صلة كبيرة بالأبحاث الأصولية ،  
فالأصوليون كتبوا أبحاثا طويلة في الترادف والإشتراك ، ففريق منهم أنكر  
وجود الترادف في اللغة العربية وأخذ يذكر اشتقاقات مختلفة للألفاظ  
المتراصة (١) . ولا يوافق فخر الدين الرازي على هذا ويقرر أن عمل الاشتقاقين  
هذا ليس إلا تعسفا لا يقبله عقل ولا نقل ، ثم يأخذ في شرح الدواعي إلى الترادف  
وهي أولا : تعدد الوضع وتوسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله ، وهو ما يسميه  
النحاة وأهل اللغة بالافتتان ، أو تسهيل مجال النظم والنثر وأنواع البديع ، وقد  
يحصل به التجنيس والتقابل والمطابقة . ثانيا : تسهيل تأدية المقصود بأحدى  
العبارتين عند تساوى الأخرى .

(١) فخر الدين الرازي : المحصول ، مخطوطة لم تنشر ، الساب الرابع في أحكام  
الترادف والتوكيد .

أما حجج الذين أنكروا الترادف فحجتان : الأولى أنه يؤدي إلى الاختلاف في الفهم ، فقد يعلم الإنسان لهذا المعنى لفظا ويعلم الآخر لفظا آخر ، ومع تأدية اللفظين لمعنى واحد فلا يعلم كل واحد منهما أن لفظ الآخر يدل عليه . . . . . وحينئذ يتعذر التفاهم بينهما . الحجة الثانية : أن الإسم المترادف يتضمن تعريف المعروف وهو خلاف الأصل . وأنكر الحكيم الترمذى - وهو صوفي ممتاز - الترادف في كتاب له على جانب من الأهمية هو « الفروق » ومنع الترادف ، (١) .

حل بعض المتكلمين المسألة حلا وسطا : فالألفاظ المترادفة هي ألفاظ يشرح بعضها بعضاً ، الجلى منها يشرح الخفى . . . فهي ليست إلا نوعاً من الحد ، لأن الحد هو تبديل لفظ خفى بلفظ أوضح منه تنبيهاً للسائل (٢) .

وتعرض اللفظ المشترك أيضاً لما تعرض له اللفظ المترادف : هل نجهزه أم لا نجهزه ، هل نتوصل به إلى المقصود أم لا نتوصل ، هل كلمة « قرو » مشتركة بين الحيض والطمهر ، أم إنها لواحد منهما فقط ؟ اختلف الأصوليون في هذا اختلافاً شديداً (٣) .

يمكننا أن نقرر إذن : أن مسألة المترادف والمشارك كانت على جانب

---

— (١) هذا الكتاب مصور في دار الكتب — ويحاول الترمذى في هذا الكتاب أن يثبت أنه ليس في العربية مترادفات . وأدى هذا الرأي إلى وجود بعض الخلاف بين الترمذى والأحناف لأنه إذا كان الأحناف يرون مثلاً أن قول ، الله أجل ، في مدخل الصلاة يجزى المصل لأن « أجل » تؤدي معنى « أكبر » فإن الترمذى لا يرى هذا بل يقرر « وجود اختلاف للمعنى بين اللفظين » .

(٢) الرازى : المحصول ، الباب الرابع .

(٣) نفس المصدر : الباب الخامس في الإشتراك .

كبير من الأهمية لدى علماء الأصول . ومما لا شك فيه أن الأصوليين  
الأرسططاليسيين - أي الذين كتبوا مقدمات كلامية في أول أبحاثهم - تأثروا  
بالمَنطق الأرسططاليسي . ولكن ليس معنى هذا أن هذا التقسيم كان غريبا عن  
المسلمين ، إننا لانستطيع أن نتذكر وجود أسماء مترادفة ومشاركة ومتزايلة في  
أغنى من اللغات ، ولكن الأصوليين الأرسططاليسيين اكتسبوا من أرسطو  
استقرار التقسيم واتجاههم به اتجاهها منطقيا .

هذه هي نماذج مباحث الألفاظ في منطق الشراح الإسلاميين . وقد تبين  
ما قلناه من أن هؤلاء الشراح لم يقفوا عند حد العناصر الأرسططاليسية ،  
بل أضافوا أبحاثا خاصة بهم وأبحاثا أخرى رواقية ، ومنجوا هذين  
العنصرين بالعنصر الأرسططاليسي ، ويكون هذا المزيج دائما منطق الشراح  
الإسلاميين .

مبحث المعنى في ذاته : وهو يتصل بالبحث السابق ، بمبحث المعاني ، لأن  
اللفظ كما قلنا لا يشتغل به المنطق إلا من حيث صلته بالمعنى ، فالمعنى - من حيث  
هو ثابت في نفسه - هو الغاية من البحث في اللفظ ، مع العلم بأن المعنى تدل عليه  
الألفاظ ، إذ من البديهي أننا لانستطيع تعريف المعنى بدون اللفظ . وقد خلا  
هذا البحث عند الشراح الإسلاميين من الأبحاث اللغوية ، لأن طبيعته نفسها  
تستلزم هذا الخلو ، إذ هو بحث في المعنى في ذاته . ودخلت في هذا البحث - كما هو  
مقرر - عناصر غير أرسططاليسية ، ومنحددة مكان تلك العناصر في ثنايا مناقشتنا  
لهذه المباحث .

نسبة المعاني إلى مداركنها : وأول ما نلقاه من تلك المباحث هو نسبة المعاني  
إلى مداركنها ، أو بمعنى أدق ، كيفية الحصول على تلك المعاني . إننا نتوصل إلى

تلك المعاني عن طريقين : طريق الإحساس وطريق الاستدلال العقلي<sup>(١)</sup>. وليس هذا البحث في الواقع منطقيًا في ذاته ، بل هو يتصل بنظرية المعرفة ، ويعالجه الإسلاميون علاجاً ميتافيزيقياً بحثاً يتصل بأفلاطون من ناحية ، وبالأفلاطونية المحدثة من ناحية أخرى . وليس يهمننا هنا عرض تلك المباحث الميتافيزيقية وبحثها ولكن أحب أن أشير إلى أنه يتصل بتقسيم الموجودات إلى محسوسة ومعتولة تقسيم آخر يشترك فيه أيضاً المنطق والميتافيزيقا ، وهو تقسيم الموجودات إلى شخصية معينة . . . أى الموجودات الجزئية ، وإلى أمور عامة . . . أى الكليات . أما الأولى فتوصل إليها بالإحساس ، ومن أمثلتها زيد وعمر وهذا الفرس وهذه الشجرة وهذا النجم وهذا السواد وهذه الإرادة ، لأن التشخيص والتعين يطرأ على الأعراض والجواهر ، ويختلف عين كل واحد من هذه الأعيان عن عين الآخر . ولكن ليس معنى تخالفها أنها لا تشابه من وجوه ، بل هي في الواقع تتشابه ، فالفرس والإنسان يتشابهان في الحيوانية ، وهذه الأمور المتشابهة هي الأمور الكلية العامة . ثم قد يتشابه بعض الأفراد المتشابهة في تلك الأمور الكلية العامة في أمور أخرى خاصة بها كتشابه زيد وعمر وغيرهما في البياض أو زرقة العينين . ومن هنا انقسمت الماهيات أو الصفات إلى ذاتية مقومة وإلى عرضية . والعرضية ينقسم إلى عرضي مفارق وعرضي غير مفارق أى لازم . وقسمة هذا العرضي إلى مفارق ولازم لم يذكرها أرسطو ، ولكن استعملها الإسلاميون من إيساغوجي . وينقسم الذاتي المقوم إلى : ما لا يوجد شيء أهم منه ، وهو الكلي الذي تندرج تحته كليات أخص منه ، ويسمى هذا بالجنس ، ويعرفونه بأنه المقول في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة . وإلى ما يوجد شيء أهم

(١) النزالي : المعيار ص ٣ .

منه وهو الكلى الذى يتدرج تحت كلى أعم منه، ويسمى هذا بالنوع ، يعرفونه بأنه المقول فى جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالعدد . وإلى ما يكون خاصا لأفراد حقيقة واحدة، ويسمى هذا بالفصل، ويعرفونه بأنه المقول فى جواب أى شىء هو جوهره، وينطبق على أفراد حقيقة واحدة.

وينقسم العرضى إلى: ما يعمه وغيره وهو العرضى العام ، وهى إلى ما يختص به ولا يوجد لغيره وهو الخاصة.

لدينا إذن خمسة أقسام كما هو مقرر ومعلوم فى كتب المنطق، ثلاثة ذاتية واثنان عرضيان ، هى النوع والجنس والفصل والعرض العام والخاصة ، وتقسم الأنواع والأجناس إلى عليا ووسطى وسفلى، وتعرف الأقسام الخمسة الماضية بالكليات الخمس وهى جوهر إيساغوجى. وقد عرف لإسلاميون إيساغوجى معرفته تامة وترجم إلى العربية مرات عدة وشرحه كثيرون من الإسلاميين ، بل وصنف تحت اسم إيساغوجى متن الأبهري المشهور (٦٦٣ هـ - ١١٦٤ م) وهو عرض عام للمنطق لا مقدمة فورفورىوس فحسب . وكتب عليه الإسلاميون شروحا طويلة، وهذه الشروح ميراث ضخم يحتاج إلى دراسة خاصة.

ولكن الإسلاميين لم يقبلوا كلمات إيساغوجى على علاتها ، بل أضافوا إليها عناصر طريفة تعمقوا فى تحليلها . فأضاف بعض الإسلاميين إلى تلك الألفاظ الخمسة لفظا سادسا - وهذا ما نراه لدى اخوان الصفا ، فإنهم أدرجوا تحت كلمة إيساغوجى فصلا فى الألفاظ الستة (١) ، ثلاثة منها دالات على الأعيان وهى الموصوفات، وثلاثة منها دالات على المعانى التى هى الصفات ، فأما الألفاظ الثلاثة الدالات على الموصوفات فهى الشخص والجنس والنوع ، والثلاثة الدالات

---

(١) رسائل اخوان الصفا ، ص ٢٧٨

على الصفات فهي الفصل والخاصة والعرض . وإتينا نلاحظ أن «الشخص» هو  
العنصر الجديد في هذه الألفاظ ، ويعرفه اخوان الصفا بأنه «كل لفظة يشار بها  
إلى موجود مفرد عن غيره من الموجودات مدرك بإحدى الحواس» وأمثلته:  
هذا الرجل وهذه الذات وهذه الشجرة وذاك الحائط وذاك الحجر ، أو وهو  
كل ما يشير إلى شيء واحد بعينه . أما النوع فيعرفونه بأنه «كل لفظة يشار بها إلى  
كثرة يعمها صورة واحدة مثل الإنسان والفرس» ، أو هو لفظة تنطبق أو تعم  
عدة اشخاص متفقى الصور ، والجنس لديهم هو «كل لفظة يشار بها إلى كثرة  
مختلفة الصور يعمها كلها صورة واحدة كالحيوان» ، فإنه يعم الإنسان  
والسباع والطيور .

والصفات ثلاثة أنواع : الفصل - وهو الصفة التي إذا ما بطلت بطل وجدان  
الموصوف به ، والفصل ذاتي جوهري ، والخاصة - وهي صفة أو صفات إذا  
بطلت لم يبطل وجدان الموصوف بها ولكن هذه الصفات بطيئة الزوال ،  
والعرضي - وهو صفات تعرض للشيء وتزول عنه من غير زواله ولكنها سريعة  
الزوال . هذه هي الألفاظ الستة عند اخوان الصفا ، ومن الواضح أن الشخص هو  
تحليل بارع لفكرة الفرد عند فورفوريوس .

وقد نتساءل : هل عرف الإسلاميون المذهب الإسمي الرواقى الذى ينسب  
وجود الكليات في الخارج ويقرر أن الوجود الوحيد في الخارج هو الوجود  
الشخصي ؟ . ولقد أثبتت أبحاث متعددة أن المذهب الرواقى قد وصل إلى  
المسلمين خلال مسالك وطرق متعددة . ولكن يبدو أن المشائين الإسلاميين  
اعتنقوا الارسططاليسية التصورية ولم يتنبهوا إلى حقيقة الفكر الرواقى . أما  
المدرسة الكلامية فقد كانت مدرسة إسمية بحتة ، سواء ابتدعت هذه الإسمية أو  
أخذتها من الرواقية ، وسنبحث هذا فيما بعد ، وسيعطى صورة من أثر فلسفة

أرسطو التصورية في ابن سينا .. يحملها إلينا منطقي متأخر ممتاز هو صاحب سلم بحر العلوم .

يقول صاحب سلم بحر العلوم : « مفهوم السكلى يسمى كلياً منطقياً ، ومعرضه يسمى كلياً طبيعياً ، والمجموع من العارض والمعرض يسمى كلياً عقلياً ، وكذا السكليات الخمس منها منطقي وطبيعي وعقلي ، فمفهوم الجنس جنس منطقي ومعرضه جنس طبيعي والمجموع جنس عقلي » . أما السكلى المنطقي فليس موجوداً في الخارج ، ويعترف المشاؤون بهذا ، والسكلى العقلي ليس موجوداً ، وإن لم يكن المنطقي موجوداً لم يكن العقلي موجوداً أيضاً إن كان عبارة عن مجموعهما . بقي الطبيعي : اختلف فيه ، فذهب المحققين - وفيهم الشيخ الرئيس - أنه موجود في الخارج بعين وجود الأفراد (١) ، وهذا المذهب أرسططاليسى بحث أخذ به ابن سينا كما أخذ به عامة المناطقة الأرسططاليسيين . ولكن الرواقية أنكرت من قبل وجود السكلى على الإطلاق في الخارج ، ولم تعترف إلا بالجزئيات .

يقول الأستاذ Brochard : إن من المسلم به أن الرواقيين تابعوا أنتستانس في أن الأفكار العامة - أى التصورات - ليست إلا أسماء ، فلا يوجد في الواقع إلا الأفراد ، أما السكلى فلا يوجد على الإطلاق ، . وفي فقرة أخرى : « لم يوافق الرواقيون على تقسيم الموجودات إلى أجناس وأنواع ، ولو أنهم لم يجهلوا هذا التقسيم ، لأنهم في تقسيمهم للموجودات ذكروا الجنس الأعلى . ولكن ليست لهذه التقاسيم أية قيمة في المنطق .. وما يميز الطبيعة الخاصة لكل موجود فليس هو عنصراً مشتركاً في كل الموجودات ، بل صفة فردية ومادية . وعلى العموم

لا يوجد تشابه بين الموجودات ، ولكن يوجد أفراد فقط. ، وفي فقرة ثالثة يقول : « إن المشكلة التي تقابل الباحثين في فلسفة أرسطو - وهي أنه لا يوجد في الواقع إلا العلم الكلي ، الشخص أو المعين هو الذي يوجد فقط - عاجها الرواقيون : إنهم لم يقبلوا الشرط الأول واستبقوا الشرط الأخير (١) » .

هل أخذ الإسلاميون بالمذهب الرواقي ؟

إن غالبية المتكلمين ذوو نزعة رواقية إسمية في هذه النقطة ، يذهبون إلى أن الماهية ليست بشيء على الإطلاق . وأن الكلي لا وجود له في الخارج ، إنما الكليات أسماء تستخدم في التخاطب فحسب ، وإن البحث في كتب فخر الدين الرازي ليثبت هذا تمام الإثبات (٢) ، وقد أنكر فخر الدين الرازي وجود الكلي إطلاقاً .

ولكن أى النتائج ستنتج من إنكار الكليات الخارجية ؟ سيذتج عن هذا إنكار الحد الأرسططاليسى القائم على الكليين : الجنس والفصل . وصل الإسلاميون الرواقيون إلى هذه النتيجة أيضاً ، فالرازي يقول : « ... الحد مركب من الجنس والفصل عرف بطلانه في المنطق (٣) » . وأنكر السهروردي الحد الأرسططاليسى القائم على فكرة الماهية أى الجنس والفصل ، وسنرى نقده

---

(١) Brochard; Etudes ... 22 - 223

(٢) الدكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية - وقد أفرد الدكتور عثمان أمين في كتابه هذا صحائف من الرواقية في الإسلام ٢٧٨ ، ٢٨٧ كما أن لهورفيتز بحثنا آخر في الألمانية عن الرواقية في الإسلام .

(٣) الرازي المباحث الشرقية ١ من ٢٠ .

السهروردي هذا بعد . وسنرى أيضا ابن تيمية يستخدم هذا المذهب الإسمي الذي ينكر وجود الكليات في الخارج ويطبقه في كثير من تقده الهدى لعناصر المنطق الأرسططاليسي .

يمكننا الآن أن نجزم بوجود صلات بين المسلمين - أي مفكري الإسلام - الممثلين لروح الإسلام - وبين الرواقية ، سواء بالأخذ أو بالتشابه ، ولكن من المؤكد أن كثيرا من عناصر المذهب الرواقي قد وصل إلى العالم الإسلامي .

### النوع والجنس في مدونة الأصوليين الأرسططاليسيين :

ولقد أحس كثيرون من الإسلاميين أنفسهم أنه لا مجال لمتابعة أرسطو متتابعة تامة ، فرى بعض الأصوليين الأرسططاليسيين لا يقبلون فكرة النوع والجنس كما تركها أرسطو وفورفورديوس ، بل حاولوا وضع تعاريف جديدة لهذين الكليين ، أو بمعنى أدق نراهم يعتبرون الجنس نوعا والنوع جنسا . بحيث يذكر التهانوي عن العضدي وحاشية المحقق التفتازاني - أن اصطلاح الأصوليين في الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين ، فالمندرج كالإنسان جنس ، والمندرج فيه كالحیوان نوع ، على عكس المعروف في المنطق اليوناني ، ومن هنا يقال : الاتفاق في الحقيقة تجانس والاختلاف فيها تنوع . فالأصوليون إذن أوجعوا الاختلاف بين النوع والجنس إلى تفريق لفظي بين المعنيين . يقول التهانوي : ... وإلى هذا أشار المحقق التفتازاني في جامع الرموز في كتاب البيع حيث قال : الجنس أخص من النوع عند الأصوليين ، ثم يقرر أنه يجوز إطلاق الجنس عند الفقهاء على الأمر العام - سواء كان جنسا عند الفلاسفة أو نوعا ، وقد يطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظراً إلى كبر التفاوت في المقاصد والأحكام ، كما يطلق النوع عليهما نظراً إلى اشتراكهما في الإنسانية واختلافهما في الذكورة والأنوثة .

ثم يقرر أن في هذا دلالة على أن المشرعين - أى أهل الفقه وأصوله - ينبغي ألا يلتفتوا إلى ما اصطلاح الفلاسفة عليه ، وأن الفقهاء جعلوا لفظ الجنس أولا شاملا لما هو عند الفقهاء جنس أو نوع ، ثم تفرق الفقرة بينهما ثانية . ويستخلص التهانوى آخر الأمر تعريف هؤلاء الأصوليين للجنس والنوع : « فالجنس هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو ، كالإنسان مثلا . والصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي ، كالتركي والهندي ، والمراد بالجنس ما يشمل إنسانا على اصطلاح أولئك ، وبالنوع الصنف (١) ، خرج إذن الفقهاء المتأخرون الذين تأثروا بالمنطق الأرسطي الذي على تقسيماته ، وبدأوا ينظرون في أعماقه نظرة فاحصة غير مقيدة بالتقسيم الآلى الذى اصطلاح عليه أرسطو أو فورفوريوس ، فاعتبروا الإنسان جنسا لأن ثمة تجانسا بين أفرادهِ ، بينما اعتبروا الصنف - وهو تعبير جديد - نوعا . وهو يقيد الجنس الجديد بقيد عرضي كالتركي أو الهندي . أى بدأ هؤلاء الفقهاء يتخلصون من سطوة الماهية التصورية ، ويلجأون إلى فكرة خواص الشيء .. ويقربون بهذا من روح المنطق الإسلامى الخالص الذى سنعرض له فى الأبواب المقبلة .

### مبحث المقولات :

ويتصل بمبحث الكليات مبحث آخر هو المقولات . وقد قلنا إن الموجودات تنظم فى ترتيب تصاعدى يشمل الأنواع والأجناس ، فهناك أنواع وأجناس عليا ووسطى وسفلى . وحصر أرسطو فكرة الأجناس العالية فى عشرة ، وهذه الأجناس العشرة هى مبحث المقولات . وعرف الإسلاميون المقولات معرفة قامة ، وهاجها المتكلمون منذ وقت مبكر مهاجمة شديدة ، وأدت هذه المهاجمة -

من وجهة نظر ميتافيزيقية - إلى أن نشأت في العالم الإسلامي مشكلة لم يحلها صاحب الأورجانون ولا الشراح من بعده ، وهي : هل هذه المقولات منطقية أم ميتافيزيقية ؟ (١) واتخذ الإسلاميون تجاه هذا مواقف مختلفة:

(١) فابن رشد - وهو يمثل إلى أكبر حد الاتجاه الأرسططاليسي - اعتبر المقولات من منطق أرسطو وعالجها على هذا الأساس .

(٢) أما ابن سينا فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق بل من مباحث ما بعد الطبيعة . واسكنه عالجها مع ذلك في قسم المنطق في الشفاء وفي النجاة .  
(٣) الاتجاه الثالث وهو الاتجاه الذي حاول أن يخلص المنطق من مباحث الميتافيزيقا ويعود به إلى علم قائم بذاته ، أدى إلى اتجاه صوري بحث ، فقد حذف المقولات من المنطق، ويتمثل هذا لدى جميع المتأخرين : وسلم بحر العلوم ، السلم وشروحه ، الخيصى ، وإذا ما بحثنا في المقولات نفسها لانجد الإسلاميين أضافوا إليها شيئاً جديداً .

واسكن هناك مسألتين هامتين - وهما : هل عرف الإسلاميون مقولات الرواقين ؟ وهل عرفوا مقولات أفلوطين ؟ .

أما الرواقيون : فبحثوا المقولات من وجهة نظر أرسطو واسكنهم ردوها إلى أربعة : الكيفية *la qualité* ، الجوهر *La substance* ، الإضافة *la relation* ، والوضع *la manière d'être* ومن العسير معرفة تفصيلات هذا الرد .

وأما أفلوطين : فإنه عرض في الفصل السابع من التاسوعات نظريته في المقولات ، والمقولات لديه تنقسم إلى قسمين : الأول - خمسة تعتبر مقولات

العالم المعقول ، والثاني خمسة تعتبر مقولات العالم المحسوس . ومقولات العالم المعقول هي :

الجوهر *La substance* ، والسكون *le repos* ، والحركة *le mouvement*

والموافقة والمخالفة *L'identité et La difference*

ومقولات العالم المحسوس *La substance, la relation, la quantite,*

*le mouvement, La qualité*

أي الجوهر والاضافة والكيف والحركة والكم .

ويرد أفلوطين المقولات الثلاثة الأخيرة إلى الإضافة — مقولات العالم

الحسي لديه هي الجوهر والإضافة (١) .

وقد انتقل تراث أفلوطين الفلسفي إلى العالم الإسلامي كاملا ، ولكن هل

أخذ بعض من الإسلاميين بمقولاته ؟ يقول التهانوي : « أعلم أن حصر

للمقولات في العشر : الجوهر والأعراض التسع ، من المشهورات فيما بينهم .

وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم إليه سوى الاستقراء المفيد للظن — ولذا خائف

بعضهم فجعل المقولات أربعة : الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة

الباقية . والشيخ المقتول جعلها خمسة فعد الحركة مقولة برأسها ، وقال : العرض

إن لم يكن قارا فهو الحركة ، وإن كان قادرا فإما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو

النسبة أو الإضافة ، أو يعقل بدون الغير ، وحينئذ إما يكون يقتضي لذاته القسمة

فهو الكم ، وإلا فهو الكيف ، (٢) .

عرف الإسلاميون إذن مذاهب في المقولات غير المذهب الأرسطيائي ،

نرى هنا مذهبين مختلفين عنه : أما المذهب الأول فاعتبر المقولات أربعة هي

الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة لبقية المقولات ، وليس هذا المذهب

(١) Dictionnaire des Sciences philosophiques. p 299

(٢) Aristote : Herm. 16a, 17 - 16b, 21

هو المذهب الرواقى ولكنه يقترب منه كثيراً ، ولكنه فى الوقت عينه يقترب من مقولات العالم الحسى عند أفلاطون ، ولا نستطيع أن نجزم فى الحقيقة بالمصدر الذى استمد الإسلاميون منه هذا التقسيم .

أما المذهب الثانى فهو مذهب السهروردى ، والمقولات عنده هى الحركة والعرض يتشكل بأشكال مختلفة : فأحياناً يكون حركة وأحياناً يكون نسبة وتارة يكون كما ، وطوراً يكون كيفاً .

فالإسلاميون إذن فى بحث المقولات لم يقفوا عند مجرد الفكرة الأرسطائية ، بل عرفوا أفسكاراً أخرى عن المقولات ، ووضعوا هم تقسيمات جديدة لها .

مبحث التعريف : لم تكن الأبحاث السابقة - البحث فى اللفظ والبحث فى المعنى - سوى تمهيدات لمبحث التعريف ، لأن نظرية التعريف هى جوهر مبحث التصورات . عرف الإسلاميون أهميته ، فأفردوا له مباحث مستقلة ونظروا إليه باعتبارات متعددة . ومنعروض هنا للتعريف فى مدرسة الشراح الإسلاميين ، مؤخرين بحثه لدى مفكرى الإسلام الآخرين إلى الفصول التى سنبحث فيها منطق هؤلاء العلماء . ولن نعرض فى هذا المقام لجميع الأبحاث المتعلقة بالتعريف عند الشراح الإسلاميين - ولكننا سنتخير ما يأتى :

أولاً - صلة التعريف بالمنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو .

ثانياً - أقسام التعريف .

ثالثاً - الطرق الموصلة للتعريف .

النقطة الأولى : صلة التعريف بالمنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو . إن تردد مبحث التعريف بين المنطق والميتافيزيقا الأرسطائية واضح تماماً من

ناحيتين : الناحية الأولى .. إذا ما بحثنا في الغاية من التعريف بالحد الحقيقي عند أرسطو فالتا نرى أن ما يقصده من تعريف الشيء هو التوصل إلى الماهية أو الكيفية بواسطة الحصول على الصفات الذاتية له .. الجنس والفصل ، لأن التعريف بالحد الحقيقي هو الدال على ماهية الشيء ، ومجرد استناد التعريف بالحد الحقيقي إلى الماهية يثبت صلة التعريف الوثيقة بالميتافيزيقا الأرسططاليسية ، بحيث يمكننا أن نقول إنه مبحث منطقي ميتافيزيقي . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يثبت اتصال مبحث التعريف بالحد بالمباحث الميتافيزيقية والفيزيقية عند أرسطو ثم عند الشراح المشائين من بعدهم ، استناد الحد الحقيقي على مبحث العلل ، فقد عنى أرسطو بتوضيح الصلة بين الحد ومبحث العلل ، وتابعه الإسلاميون متابعة تامة .

وصلة التعريف أو صلة المنطق هلى العموم بما بعد الطبيعة كان لها دور هام فى المدارس الإسلامية المختلفة . أما المشاءون الإسلاميون فقد قبلوا فكرة التعريف الميتافيزيقي ، وإن كنا قد رأينا ابن سينا من قبل يحاول أن يخرج من نطاق المنطق الأرسططاليسى مبحث المقولات لأنه من أبحاث الميتافيزيقا ، ولكنه فى نطاق التعريف وتوصليل التعريف إلى الماهية لم يتردد لاهو ولا غيره من الفلاسفة فى قبوله . وكان التوصل إلى الماهية عند أرسطو من مقومات الفكر اليونانى النظرى وأحد ركائز الروح اليونانية . فهل فهم ابن سينا هذا ؟ أم كان من من عامه المشائين - الأجانب بدون شك عن الفكر اليونانى - فقبله فى غباء أو لم يعرف مراميه فى نسق الفكر الأرسططاليسى ؟ وسرى المتكلمين والأصوليين - الممثلين الحقيقيين للفكر الإسلامى - لايوافقون على التعريف بالحد الأرسططاليسى لاتصاله بالميتافيزيقا واستناده إليها ، بل انهم سينتصون كثيراً من مباحث المنطق الأرسططاليسى لتلك الفكرة بعينها .

النقطة الثانية التي سأتكلم عنها : هي إقحام التعريف عند الشراح الإسلاميين .  
اختلف الشراح الإسلاميون في وضع هذه الأقسام اختلافا كبيرا ، أما التقسيم  
الشائع بين كثيرين منهم فهو أن التعريف ينقسم إلى التعريف بالحد الحقيقي  
والتعريف بالحد اللفظي والتعريف بالحد الرسمي أو الرسم . وهذا التقسيم  
الثلاثي لم يعرفه المعلم الأول ؛ ففكرة الرسم لم يضعها أرسطو ولكن وضعها  
جالينوس متأثرا بالرواقية .

أما أنواع التعريف عند أرسطو فهي : تعريف يفيد ماهية الشيء ، وتعريف  
لا يفيد ولكن يعين علاقة لفظية بين المحدود والحد الذي يشير إليه ، وعلى  
هذا الأساس أقيم التقسيم المشهور : التعريف بالحد الحقيقي ، والتعريف بالحد  
اللفظي (١) .

ويضيف الشراح الإسلاميون إلى هذا التقسيم الثلاثي الذي ذكرناه آنفا  
تقسима آخر هو تقسيم كل من الحد والرسم إلى تام وناقص . وهذا  
التقسيم لا يوجد عند أرسطو ، ومن المرجح أن يكون الإسلاميون أخذوه  
من شراح الاسكندرية .

وينزع أبو البركات البغدادي في تقسيم التعريف منزعا آخر ، فيقسم  
الأقويل المعرفة إلى ثلاثة أقسام : الحدود والرسوم والتمثيلات .

أما التعريف بالحد فهو عنصر أرسططاليسي ، والتعريف بالرسم عنصر  
جاليني ، وقد عرضناهما من قبل . يبقى إذن التعريف بالتمثيل وهو العنصر  
الجديد في هذا التقسيم ، ويعرفه أبو البركات بأنه « تعريف الشيء بنظائره  
وأشباهه والكل المعقول بجزئياته وأشخاصه » . وينظم أبو البركات أنواع

التعريف في نظام تهاددي ، ويضع في قمة هذا النظام الحد لأنه طريق المعرفة الذاتية ، ثم يليه الرسم لأنه طريق المعرفة العرضية ، وفي آخر هذا النظام التمثيل ، لأنه لا يفيد لا معرفة ذاتية ولا عرضية .

ويرى أبو البركات البغدادي : أن فائدة التعريف بالتمثيل هو أنه يذكر كتاب الاقاويل المعروفة . أي للتعريف بالحدود وبالرسوم فيقوم بتفهمنا لمضمونها لكنه لا يتم مفهومها ، فعمله أن يؤنس الذهن بما عذب عن ألفاظها ، يقرب عليها مدلولاتها البعيدة ، ويجمع لهذه العاريف معانيها المتفرقة ، وهو ذي فائدة تربوية تنفع المعلمين والمتعلمين ولكن لا يحتاج إليه ذهن الفيلسوف « وأفضل الاقاويل الحدود لأنها تفيد المعرفة الذاتية التامة . وأنقص منها الرسوم لأنها تفيد المعرفة العرضية المأخوذة من الاعراض واللواحق ، وأقل منها كثيرا التمثيلات لأنها لا تفيد معرفة عرضية ولا ذاتية وإنما هي لتسهيل الافادة (١) » .

ويذكر بعض المتأخرين تقسيما آخر للتعريف لا نجده أيضا في تراث أرسطو ، يقول صاحب سلم بحر العلوم : « معرف الشيء ما يحمل عليه تصويرا أو تفسيرا — الثاني اللفظي والأول الحقيقي ففيه تحصيل صورة غير حاصلة ، فإن علم وجودها فهو بحسب الحقيقة ، وإلا فبحسب الاسم » . فالتعريف إذن بحسب اللفظ هو إحضار مدلول اللفظ ، والتعريف بحسب الحقيقة هو تصوير أمر غير حاصل بحيث يوجد هذا الأمر أو معلوله في الخارج ، والتعريف بحسب الاسم هو تحصيل صورة غير حاصلة أيضا بحيث لا يعلم وجود تلك الصورة ولا معلولها في الخارج .

من أين استمد الاسلاميون التعريف بحسب الاسم ؟ من المرجح أن تكون الرواقية هي مأخذ الاسلاميين هنا .

النقطة الثالثة التي سنتكلم عنها هي الطرق العلمية الموصلة للحد.

عرف الاسلاميون طرقاً أربعة تتوصل بها إلى معرفة الحد : الطريق الاول طريق الاستقراء وينسب إلى سقراط . الطريق الثاني طريق القسمة الافلاطونية . الطريق الثالث هو البرهان وينسبه الاسلاميون إلى بقراطيس . والطريق الرابع هو مذهب « الحكيم » أرسطو نفسه (١) .

ومن المعروف أن أرسطو هاجم الطرق الثلاثة الأولى ، واعتبرها قاصرة عن الوصول إلى الحد لعدم تأديتها إلى فكرة الماهية ، والماهية هي الغاية من التحليل والتركيب عنده .

ومع أن أرسطو كثيراً ما يستخدم القسمة الافلاطونية في التحليل نفسه ، إلا أنه لم يتوقف عن مهاجمة أفلاطون في نظريته مهاجمة عنيفة ، هذه المهاجمة نرى صداها عند الشراح الاسلاميين ، فالعبدري يعرض الطرق الثلاثة الموصلة إلى الحد ، ويذكر الزركشي أن المسلمين وقفوا أمام مسألة الطرق الموصلة للحد مواقف متعارضة ، فالقائلون بتركيب الحد اعتبروا القسمة لا توصل إلى الحد لأن القسمة عملية تحيلية فحسب ، وأما من منع التركيب في الحد فأجاز التوصل إليه بالقسمة (٢) وللمتأخرين من شراح المنطق الاسلاميين رأيان في أن التقسيم يفيد الحد أو لا يفيد .

أما الرأي الاول فهو أن التقسيم يؤدي إلى التوصل للحد لأن الغاية من التقسيم التوصل إلى إثبات إحدى الصفتين لا مجرد التردد بينهما .

الرأي الثاني أن التقسيم إن كان في نفس الحد لا يفيد . أما إن كان

(٢) الزركشي . البحر المحيط ص ٩٣ .

(١) شرح سلم بحر العلوم . ص ١١٨ .

خارجا عنه - أى يستخدم كأداة له فقط ، على ألا يكون الجزء الجوهرى فيه -  
فانه يصل بنا إلى الحد .

بل إن الأمر لم يقف عند حد هذا ، فأننا نرى مفكرا ممتازا هو إمام  
الحرمين ، يعتبر التقسيم عملية عقلية توازى الحد تماما ، فإذا كنا نتوصل بالحد  
إلى درك الحقيقة ، فأننا نتوصل إلى دركها أيضا بواسطة التقسيم .

ويحاول صاحب التعليقات على البصائر النصيرية أن يثبت إمكان التوصل  
إلى الحد بواسطة الاستقراء والقسمة والبرهان ( ١ ) .

ينتهى هنا ما أردنا توضيحه من مبحث التعريف عند الاسلاميين ، ولا  
نستطيع أن نقول إن هذا المبحث كان جميعه لدى الشراح الاسلاميين أرسطيا  
بل انقسم الاسلاميون فيه إلى مشائين ورواقيين . وتخللت هذه المباحث أيضا  
عناصر سقراطية وأفلاطونية استمدتها الاسلاميون من الاورجانون نفسه ،  
فقد عرض أرسطو للاستقراء السقراطى كما عرض للقسمة الافلاطونية . ولم  
يأخذ الاسلاميون من المعلم الأول الجانب السالب فقط ، أى نقده لهذه الطرق  
ولكن أخذوا بها واعتبروها قوانين عقلية تتصل بها إلى الحد ، فابتعدوا عن  
الفكر الارسططاليسى ابتغادا تاما . وهذا ما أردنا توضيحه من هذا العرض  
الموجز .

## الفصل الثالث

### مبحث التصديقات

عرضنا في الفصل السابق مباحث التصورات ، وسنعرض في هذا الفصل مباحث التصديقات ، وهي تتكون من مبحثين : مبحث القضايا ومبحث الاستدلال ، والصلة بين المبحثين صلة ظاهرة لا تحتاج إلى توضيح .

أما القضايا فخصص أرسطو لبحثها كتابا من كتبه المنطقية وهو «العبارة» ، وتناول الإسلاميون هذا الكتاب بالشرح والتفصيل ولم يقفوا عند أبحاث أرسطو بل أضافوا إليها أبحاثا أخرى . وأول وأهم تلك الأبحاث التي أضافها الإسلاميون - متابعين الشراح اليونانيين - هو تقسيم القضايا إلى حملية وشرطية ، وتقسيم الشرطية إلى متصلة ومتفصلة . إن المنطق الأرسططاليسى لم يعرف على الإطلاق القضايا الشرطية بنوعها ، ولكن وجدت أولا لدى ثيوفرسطس واوديموس ، ثم ظهرت في صورتها الكاملة لدى الرواقين ، وعن طريق الشراح اليونانيين انتقلت إلى العالم الإسلامى . ومباحث هذه القضايا - حملية كانت أو شرطية - في متناول الجميع في الكتب الكثيرة ، بحيث لا نجد مطلقا أى داع لإعادة شرحها ، ولكننا سنوضح فقط نقطة واحدة . . . هي : هل عرف الإسلاميون أن أرسطو لم يضع هذه القضايا ؟

أما غالبية الشراح الإسلاميين فذكروا هذه القضايا كما ذكروا مباحث المنطق غير الأرسططاليسية بدون أن ينسبوها إلى أصحابها الأصليين . وذكر بعض المناطقة ومنهم ابن سينا - متأثرين بالشراح اليونانيين المتأخرين - أن

لأرسطو في القضايا الشرطية نظرية مفصلة لم تصل إلى أيديهم مصادرهما (١). وتابع هذا الرأي أغلب الشراح الإسلاميين. ولكن منطقياً جاء بعد ابن سينا - وهو أبو البركات البغدادي - تذييل إلى أن أرسطو لم يذكر القضايا الشرطية في كتبه. ويظل أبو البركات إهمال أرسطو لها إما لقلة فائدتها في العلوم فلم يشأ التطويل بها وإما لأنه اعتمد على أن الأذهان التي عرفت الحملات تنتهي منها إليها فتعرفها بما عرفت من الحملات (٢). هذا تحليل بارع للمسألة، يصحح به أبو البركات الخطأ الذي وقع فيه شراح الاسكندرية المتأخرون، كما وقع فيه المسلمون من بعده. ولا يكتفي أبو البركات بهذا، بل يذكر أن بعض المتأخرين يعتقد أن أرسطو صنف في القضايا الشرطية كتاباً خاصاً لم ينقل إلى العربية، ويقرر أبو البركات أن هذا تخمين باطل لأن أرسطو لو أراد ذكرها لألحقها بمباحث العبارة ولما أتعب نفسه في إفراد كتاب خاص بها، علاوة على أن هذه القضايا ليس فيها ما يستحق أن يكون موضوعاً لكتاب خاص (٣).

وهذه النتيجة يصل إليها صاحب شرح حكمة الإشراق فيقول: «ان أرسطو أهمل في كتبه المتصلات والمتصلات والاقتراانات الشرطية التي زادها المتأخرون لأنه لا ينفع بها في الدنيا ولا في الآخرة» (٤). والغريب أن الصدر الشيرازي يخالف صاحب المتن نفسه - السهروردي - في نظريته إلى هذه القضايا، فإن السهروردي عالج هذه القضايا قبل معالجته للقضايا الحملية. ومن الواضح أن السهروردي متأثر تماماً بالرواقية. وقد أهمل ذكر القضايا

(١) الشفاء: لوحة ١٧٦.

(٢) أبو البركات البغدادي: المعتبر ١ ص ١٥٥.

(٣) أبو البركات البغدادي: المعتبر ١ ص ١٥٥.

(٤) القطب الشيرازي: شرح حكمة الإشراق ص ٢٠.

الشرطية بعض المفكرين الذين تأثروا في بعض مباحثهم المنطقية الأخرى بالرواقية ، ومن هؤلاء إخوان الصفا والخوارزمي .

القسم الثاني من التصديقات هو : مبحث الاستدلال ، ويشمل هذا المبحث عند الإسلاميين الطرق العقلية الآتية : القياس والاستقراء والتمثيل والقسمة الأفلاطونية .

### الطريق الاستدلالي الأول : القياس .

وهو الجزء الجوهرى الهام من منطق أرسطو ، ولم يقف الإسلاميون فيه عند مجرد الفكرة الأرسططاليسية ، بل أضافوا إليها - متبعة للشرح اليونانيين - مبحثين هامين .. أولهما : أنهم قسموا القياس إلى القياسات الحتمية والقياسات الشرطية ، وقسموا القياسات الشرطية إلى اتصالية واتقصالية ، ولم يعرف أرسطو القياسات الشرطية بقسميهما . ثانيهما : الشكل الرابع الذى أضافه جالينوس ولم يبحث أرسطو فيه أيضا . ويلاحظ أن هذا الشكل لم يبحث بحثا وافيا لدى الشراح الأولين الإسلاميين ، ولكن متأخري المنطقة الإسلاميين أفردوا له مباحث طويلة بحيث يضاف إلى ضروبه الخمسة ثلاثة ضروب . يقول الملوى فى شرحه على السلم : « وذهب بعض المتأخرين وتبعه كثيرون إلى أن ضروب الرابع النتيجة ثمانية ، وجعلوا الشرط فيه أحد أمرين ، إيجاب المقدمتين مع كلية الصغرى أو اختلافهما بالكيف مع كلية إحداهما . فالأمر الثانى يقتضى أن ينتج ثلاثة أضرب زائدة على الخمسة السابقة وإن اجتمع فى كل من تلك الثلاثة خستان ... فزادوا ضربا سادسا وهو جزئية سالبة صغرى وموجبة كلية كبرى على نحو :

بعض المستيقظ ليس نائم

وكل كاتب مستيقظ

بعض النائم ليس بكاتب

وضربا سابعا وهو صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية نحو :

كل كاتب متحرك الأصابع

وبعض ساكن الأصابع ليس بكاتب

∴ بعض متحرك الأصابع ليس بساكن الأصابع

وضربا ثامنا وهو صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية نحو :

لاشئ من المتحرك بساكن

وبعض المتنقل متحرك

∴ بعض الساكن ليس بمتنقل

ويذكر شارح الرسالة أن المتقدمين من المناطق كانوا يحصروا الضروب المنتجة في هذا الشكل في الخمسة الأول ، وكان عندهم أن الضروب الثلاثة الأخيرة عقيمة لتحقيق الاختلاف فيها . أما في الضرب السادس فلصدق نتيجة قولنا : ليس بعض الحيوان بإنسان وكل فرس حيوان ، وكذبها إذا قلنا في الكبرى : وكل ناطق حيوان . وأما في السابع فلصدق نتيجة قولنا : كل إنسان ناطق وبعض الفرس ليس بإنسان ، وكذبها إذا قلنا في الكبرى : وبعض الحيوان ليس بإنسان . وأما في الثامن فلصدق نتيجة قولنا لاشئ من الإنسان فرس وبعض الناطق إنسان ، وكذبها إذا قلنا في الكبرى : وبعض الحيوان

انسان . والجواب : أن الاختلاف في هذه الضروب إنما يتم إذا كان القياس مركبا من المقدمات البسيطة ، فكنا نشترط في إنتاجها أن تكون السالبة المستعملة فيها إحدى الخاصتين فلا تنتفى من تلك النقاط « (١) .

خرج الشراح الإسلاميون المتأخرون عن شروط إنتاج الشكل الرابع ، فمن المعروف عن هذا الشكل أنه لا يجتمع فيه « الخستان » إلا في الضرب الخامس ففيه يجتمع الخستان ، فتكون الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية :

بعض الحيوان انسان

ولا شيء من الجماد بحيوان

بعض الانسان ليس بجماد

ولكن المتأخرين لم يقفوا عند هذه الضروب فقط ، بل أضافوا إليها ثلاثة أضرب ، إجتمع في كل منها خستان . لأن شروط إنتاج تلك الثلاثة اختلاف المقدمات بالكيف مع كلية إحداها ، فتنتج عن هذا الضروب التي عرضناها آنفا . لا نحب أن نتوسع في شرح هذه الضروب ، ولكن هل نستطيع أن نبين المصدر الذي استمد منه الإسلاميون هذه الضروب ؟ إننا لا نجدها في تراث اليونان الذي بين أيدينا ، فمن أين إذن استمد الإسلاميون هذه الضروب ؟ أو بمعنى آخر هل وضعوها هم ؟ . . . المسألة معلقة ! . .

(١) شرح الملوك على السلم ( المطبعة الأزهرية المصرية سنة ١٠١٠ هـ ) ١٢٨

(٢) شرح القليل على الشمسية ( طبع المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٠٢٠ هـ - ١٩٠٥ م )

بقيت أمامنا مسألتان يجب توضيحهما في مبحث القياس الأولى هي  
مسألة وضع المقدمة الصغرى أولاً ، والثانية مسألة المصادرة على المطلوب .

أما عن المسألة الأولى فإن الإسلاميين تصوروا وضع المقدمة الصغرى  
أولاً ، ثم المقدمة الكبرى ، وترتيب المقدمات لم تكن له قيمة عند أرسطو .  
لكن المحدثين في أوربة يخالفون هذا الترتيب ، فهم يضعون المقدمة الكبرى  
أولاً . غير أن بعض علماء مناهج البحث المحدثين في أوربة يفضلون وضع  
المقدمة الصغرى أولاً ، لأن « اليقين في القياس يظهر بدرجة واضحة إذا ما  
وضعت المقدمة الصغرى أولاً ثم الكبرى ثم النتيجة » . . . أما سبب الوضوح  
إذا ما وضعنا المقدمة الصغرى أولاً فهو أن الانتقال يكون من شيء خاص  
إلى شيء عام ، ثم من هذا الشيء العام إلى ما هو أعم منه ، فتكون درجات  
الاستدلال واضحة كل الوضوح ، أي أن ينتقل الإنسان مما هو أخص إلى  
ما هو متوسط بين الأخص والأعم ، ثم ينتقل مما هو متوسط إلى ما هو أعم ،  
لأن المتوسط مندرج في الأعم . ويبدو هذا في « الضرب الأول » لأن من  
المفهوم أن هذا هو أكثر الضروب وضوحاً ، فمثلاً إذا قلنا :

سقراط إنسان

كل إنسان فان

سقراط فان

انتقلنا من سقراط الخاص إلى إنسان ، وهي أعم من هذا الخاص ومتوسط

بين سقراط وفان : ثم تنتقل من إنسان إلى الفاني وهي أعم من إنسان ،  
فالانتقال طيعى تماما (١) :

المسألة الثانية : مسألة المصادرة على المطلوب . وهى أن تكون النتيجة  
والمقدمة الكبرى شيئاً واحداً ، فالقياس لا يأتى بشيء جديد على الإطلاق .  
هذه المسألة وضعها سكستوس امبريقوس ناقداً بها القياس الارسططاليسى  
وعرفها الشراح الإسلاميون ، وكان لها أثر كبير فى كتابات كثيرين من  
المسلمين الذين نقدوا المنطق الأرسططاليسى كما كان لها أثر كبير فى العصور  
الحديثة ، فرددها جون استيوارت مل وجعلها أساس نظريته المشهورة التى  
نقد بها قياس أرسطو

#### الطريق الاستدلالي الثانى : وهو الاستقراء

الاستقراء على عكس القياس فى أنه انتقال من جزئى إلى كلى . والاستقراء  
فى مدرسة الشراح الإسلاميين ينقسم إلى قسمين : تام وناقص . والأول ما  
استقرئت فيه جميع الجزئيات ، والثانى ما لم تستقرأ فيه كلها ولذلك فهو  
يفيد الظن . وقد استمد الإسلاميون هذا التقسيم من أرسطو وبحثوه . فى إيجاز  
تام كما بحثه (٢)

#### الطريق الاستدلالي الثالث : هو التمثيل

وهو الانتقال من جزئى إلى جزئى - كما هو معروف - وقد استمد  
الشراح الإسلاميون أيضاً فكرة التمثيل من أرسطو (٣) وبحثوه فى إيجاز

(١) Ievons : Principles of Science ( London 1876) p: 114

(٢) Hamelin : le système d'Aristote p. 254

(٣) Ibid : p. 254

شديد كما بحثه . غير أن المتأخرين من المناطق بحثوه تحت تأثير الدراسات  
الأصولية بشكل يخالف البحث الأرسططاليسي كلية . وهذا ما سنبحثه في  
تفصيل تام في الباب الثاني من هذا البحث .

#### الطريق الرابع : القسمة الأفلاطونية .

عرف المسلمون هذه القسمة معرفة تامة ، لامن كتب أرسطو فحسب  
بل ومن كتب أفلاطون أيضا . وقد لاحظنا أن إمام الحرمين يأخذ بها  
مخالفا في ذلك المنطق الأرسططاليسي ، ويعتبرها طريقا إلى الحقيقة واليقين .  
ويبحثها الصدر الشيرازي في تعليقاته على شرح حكمة الاشراق (١) . ويعرض  
لها القارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين (٢) . ويعرض لها الزركشي  
ويبحثها بحثا وافيا (٣) فيتكلم عن تعريفها وأنواعها وشروط صحتها : أما  
تعريفها : فتكثير الواحد تقديرا . ثم يقسمها إلى نوعين : قسمة تميز وقسمة  
توابع ، ثم يذكر أن القدماء قسموها إلى أنواع ثمانية ، ثم يورد شروط  
صحتها وهي عدم التوصل والزيادة والتقصان والتنافر .

بهذا تنتهي طرق الاستدلال عند المسلمين ، أو بمعنى أدق تنتهي من  
منطق الشراح المسلمين نفسه . وقد رأينا في الفصول الثلاثة التي بحثنا فيها  
هذا المنطق أن هذا المنطق ليس كما يظن منطقا أرسططاليسيا بحتا ، ولكن  
سيطر عليه اتجاهان : اتجاه رواقى واتجاه مشائى .

أما الاتجاه الأول ، فقد رأيناه يخالف المنطق الأرسططاليسي في مميزاته

(١) شرح حكمة الاشراق : ص ٦١

(٢) القارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ( مطبعة السعادة ) ص - ج -

(٣) الزركشي : البحر المحيط ( مخطوط ) ج ١ ص ٨١

العامة وخصائمه . كما رأينا أن هذه المميزات العامة تسيطر على عناصره التفصيلية وأجزائه ، ففي مبحث التصورات وفي مبحث التصديقات تختلف الرواقية عن الأرسططاليسية ، ويختلف الشراح الاسلاميون الرواقيون عن الفكر الأرسططاليسى .

أما الاتجاه الثانى ، وهو الاتجاه المشائى ، فقد حاول أن يجمع بين التراث المنطقى الهلينى كله فى وحدة كاملة متسقة ، فابتعد إلى حد ما عن الفكر الأرسططاليسى بما أدخله على هذا الفكر من عناصر غير أرسططاليسية .

هذا هو تاريخ الهلينية المنطقية فى العالم الاسلامى . . . ذكرنا البعض منه وأهملنا البعض كالبرهان وكالخطابة والشعر والجدل والسفسطة . . . ولكن أى تراث هو ؟ إنه فى جوهره فكر هلينى يبتعد عن روح الحضارة الاسلامية كل الابتعاد على درجة من التفاوت . . . هذا الروح الذى يتجلى فى موقف علماء الاسلام من المنطق الأرسططاليسى ، وهو ما سنتابعه فى الأبواب القادمة .

# الباب الثاني

## موقف الأصوليين من المنطق الأرسططاليسي

### حتى القرن الخامس

بحسبنا في الباب السابق موقف الشراح الإسلاميين مشائين ورواقيين من المنطق الأرسططاليسي ، وتبين لنا أن هؤلاء الشراح الإسلاميين كانوا امتدادا للعقل الهليني في العالم الإسلامي ، بحيث كانت الوشائج التي تربطهم بالتفكير المنطقي الإسلامي واهية تماما ، ولهذا لفظهم المجتمع الإسلامي لفظاً تاماً . وسنبحث في هذا الباب موقف الأصوليين : علماء أصول الفقه ، وعلماء أصول الدين - أي المتكلمين - من المنطق الأرسططاليسي . ثم نعرض بعد ذلك منطقيهما الخاص ، وهو يتكون من مبحث الحد الأصولي ، وهو بمثابة مبحث الحد عند الأرسططاليسيين ، ومباحث الاستدلالات الإسلامية .. وهي بمثابة مباحث القياس ولواحقه عند المناطقة الأرسططاليسيين . ثم نبحث في جملة من الانتقادات التي هاجم بها علماء أصول الدين ( المتكلمون ) بعض المباحث الأرسططاليسية . ثم نصل آخر الأمر إلى نقطة التحول من هذا المنطق الإسلامي الخالص إلى المنطق الأرسططاليسي . وعلى هذا الأساس قسمت مواد هذا الباب إلى الفصول الآتية :

الفصل الأول : موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسي .

الفصل الثاني : موقف علماء أصول الدين ( المتكلمين ) من المنطق الأرسططاليسي .

والسبب الذي يدعونا إلى البحث في موقف علماء أصول الفقه قبل موقف علماء أصول الدين هو أن المسلمين بحثوا في المسائل العملية

وفي وضع منهاج لتلك المسائل قبل أن يبدأوا البحث في المسائل الاءتقادية النظرية وتلمس منهاج لها . إلا أننا سنرى أن كلتا الترقين استخدمتا منهاجا للبحث واحدا .. هذا المنهاج يكون الفصل الثالث والرابع والخامس من هذا البحث .

الفصل الثالث : منطق الأصوليين — مبحث الحد

الفصل الرابع : منطق الأصوليين — مبحث الاستدلالات

الفصل الخامس : لواحق مبحث الاستدلالات

فتلك الفصول الثلاثة تعرض للنتاج الفكرى لعلماء المسلمين ، فقهاء كانوا أو متكلمين . ثم سنبحث بعد ذلك في بعض الإنتقادات التى وجهها المتكلمون إلى الأساس الذى يقوم عليه منطق أرسطو ، وتكون هذه الانتقادات الفصلين السادس والسابع .

الفصل السادس : نقد مبدأ الثالث المرفوع .

الفصل السابع : نقد مبدأ العلية .

هذا هو التراث المنطقى الأصولى ... النموذج الأعلى للفكر الإسلامى وللحضارة الإسلامية . وقد انتقل هذا النموذج الفكرى إلى دوائر العلماء ، فأخذوا به وطبقوه ، فوصل العلم الإسلامى إلى أوجهه وبنى الحضارة الإسلامية . ولكن هل استمر الأصوليون على استخدام هذا المنهاج الخاص الذى وضعوه ؟ لم يكدر يأتى القرن الخامس الهجرى حتى كان الغزالى قد دعا إلى مزج المنطق الأرسططاليسى بعلوم المسلمين ، واتخاذ المنهاج الوحيد للبحث العلمى .. فعل هذا أول الأمر ، وكان هذا هو عثرته الوحيدة فى رحلته الباسقة فى هذه الدنيا . وقد حاول آخر الأمر أن يغير فكرته عن المنطق ، ويكون هذا الفصل الثامن من هذا الباب .

# الفصل الأول

مؤلف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسى

حتى القرن الخامس

قلنا فى أول هذا الباب إن المسلمين بدأوا البحث فى المسائل العملية قبل البحث فى المسائل الاعتقادية ، ونتيج عن هذا أننا نستطيع أن نجد منهج البحث الإسلامى لدى علماء أصول الفقه قبل أن نجده لدى علماء أصول الدين . وهذا ما يدعوننا إلى أن نبحث موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسى ومدى جهودهم فى تكوين المنطق الإسلامى قبل أن نبحث موقف علماء أصول الدين ( المتكلمين ) .

وأول مسألة يذغى توضيحها هى : اعتبار علم الأصول بالنسبة إلى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة . هذه محاولة يحاول نقضها صاحب مسلم الثبوت ( ١ ) ، وهذا يدل دلالة واضحة على أن من الأصوليين من كان يأخذ بها . وفى الواقع إن اعتبار الأصول بالنسبة إلى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة يبدو واضحاً تماماً إذا ما بحثنا فى علم الأصول نفسه ، علاوة على أن التعاريف الكثيرة التى وضعها الأصوليون تبين ذلك وتوضحه ، « فأصول الفقه هو مجموع طرق الفقه من حيث إنها على سبيل الاجمال ، وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها ( ٢ ) » ، والغاية من النص على طرق الفقه ، أن يعم التعريف

( ١ ) البهريهارى . مسلم الثبوت ( طبعة القاهرة - بدون تاريخ ) ج ١ - ص - ع ٥

( ٢ ) الزركشى . البحر المحيط ج ١ - ص ١٩

الدليل والامارة . . ويرى صاحب المعتمد أبو الحسين البصرى أن المراد بكيفية الاستدلال الشروط والمقدمات ، وترتيبها معه ، ليستدل بالطرق على الفقه (١) . فالأصول إذن منهج البحث عند الفقيه أو هو منطق مسائله ، أو بمعنى واسع « هو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ في الاستدلال على الأحكام » . ولكن إذا كان « الأصول » منطقاً فقهياً ، فهل نأثر بالمنطق الفلسفى ، وقد كان هذا « قانوناً عاصماً لذهن الفيلسوف من الخطأ فى التفكير » ؟ لا يمكن أن نجيب على هذا السؤال بالإيجاب أو السلب ، إلا فى ضوء دراسة تحليلية لتاريخ المنهج الأصولى ... وأى المؤثرات أثرت فيه ... وإلى أى الاتجاهات تشعب .

يجمع مؤرخو « علم الأصول » على أن أول محاولة لوضع مباحث الأصول كعلم إنما نجدها عند الشافعى (٢) ، وأنه لم يكن قبل هذا العهد ثمة محاولات لوضع منهج أصولى عام يحدد للفقيه الطرائق التى يجب أن يسلكها فى استنباط الأحكام . « ولم ينفرد المحدثون من باحثى المسلمين أو من المستشرقين بهذا القول وحدهم ، بل إن علماء المسلمين الأقدمين شاركوا فيه بحيث نرى إماماً عظيماً كابن حنبل ( ٢٤١ هـ - ٨٥٥ م ) يقول : « لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعى » . كما يقول الجوينى والد إمام الحرمين وشارح ممتاز من شراح الرسالة : « لأنه لم يسبق الشافعى أحد فى تصنيف الأصول ومعرفة ما » ، كما يقول ابن رشد : « النظر فى القياس الفقهى

(١) الزركشى - البحر المحيط

(٢) بحثنا موقف الشافعى من منطق أرسطو فى باب الأصوليين ولم نبعث فى باب الفقهاء وذلك لأهميته العظيمة فى نطاق الأصول مع العلم بأن الشافعى مذهباً فقهياً ممتازاً .

هو شيء استنبط بعد العصر الاول (١) .

وتستند هذه الفكرة - فيما اعتقد - إلى علل ثلاث :

أولاً - إن أقدم ما وصل إلينا مكتوباً عن المنهج الأصولي هو رسالة الشافعي .  
ثانياً - إن براعة وضع المنهج عند الشافعي وإحاطته إحاطة تكاد تكون تامة  
بجميع نواحي الأصول ، جعلت من العبث لدى من تلاه من المسلمين البحث عن  
مناهج أخرى سابقة على منهج الشافعي .

ثالثاً - كان الشافعي - بلا مدافع - أعظم رجل أخرجته الأمة الإسلامية ؛  
فأخفت عظمته عمل سابقه . وقد تابعه ، فيما بعد ، رجال كبار أحنوا الرؤوس له ،  
بحيث نرى مفكراً ممتازاً وفيلسوفاً من الطراز الأول - وهو نضر الدين الرازي -  
يكتب في مناقب الشافعي ، وينسب له أيضاً وضع علم الأصول . (٢)

وفي الحقيقة إن تاريخ وضع المنهج الأصولي يذهب إلى عهد أبعد من عصر  
الشافعي بكثير ، بحيث لا يجب أن نتمسك فقط عند علماء الاحناف في السنوات  
التي تسبق عصر الشافعي ، بل في عصر الصحابة أنفسهم ، ولدى الكثيرين  
من فقائهم . وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التي يحتاج إليها في  
إستفادة الاحكام (٣) ، فابن عباس وضع فكرة الخاص والعام ، وذكر عن  
بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم (٤) . بل إن فكرة القياس - وهي

---

(١) ابن رشد . فصل المقالة فيما بين الحكمة والفريضة من الاتصال (طبعة القاهرة) ص ٢٤

(٢) نضر الدين الرازي . مناقب الشافعي - ص ٥٨ - ١٠٢

(٣) ابن خلدون . مقدمة ص ٢١٨

(٤) الزركشي . البحر . ص ١٠٠ - ١٠١

غاية الأصول - لم توضع في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفي عصر صحابته كقياس الأشباه بالنظائر والأمثال بالأمثال فحسب - وقياس المثل هو أبسط أنواع الفكر البدائي - بل وضع أيضاً في العصر الأول والعصر الثاني قواعد للقياس وشرائط للعملة ، يقول صاحب البحر المحيط : « إن الصحابة تكلموا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم في العلال <sup>(١)</sup> » ، ويقول ابن خلدون عن طرق استدلال الصحابة - وهو يرى أن البحث في هذه الطرق لم يبدأ إلا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم - : « إن كثيراً من الوقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة فمقاسوها بما ثبت ، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشديدين أو المثاليين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيها واحد ، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه ، وهو القياس ، <sup>(٢)</sup> . وعلاوة على ذلك فإنهم توصلوا إلى مبحث الترجيحات وخاصة في نطاق الاخبار .

لم يقف المنهج الأصولي ساكناً ، بل أخذ ينمو وتضاف إليه طرق جديدة على أيدي مدرسة القياس على العموم ، وفي العراق على الخصوص . ومن الخطأ تماماً أن نقول إن هذا التطور نفسه حدث تحت تأثيرات أجنبية أهمها المنطق الأرسططاليسي - وكان قد ترجم إلى اللغة العربية وانتشر في أوساط مختلفة - زيادة على أن كثيرين من فقهاء العراق كانوا أعجافاً ، وكان المنطق الأرسططاليسي قد ترجم منذ عهد بعيد إلى الفارسية <sup>(٣)</sup> . أما ما خضع

(١) الزركشي . البحر . . . . ج ٥ ص ٢٦

(٢) مقدمة ابن خلدون . ص ٣١٨

(٣) ابن النديم . الفهرست « وقد كانت الفرس تقلت في القديم حديثاً من كتب المنطق

الطب واللغة الفارسية . . . . ٢٤٣

له المنهج الاصولي فهو أخذه لبعض طرق المتكلمين ، أو بمعنى أدق كانت هذه الطرق مشتركة بين المتكلمين والاصوليين كما يذكر إمام الحرمين والزركشي والايحيى <sup>(١)</sup> . بل يقرر الايحيى أن أدلة العقول الاولى أدس بالفقه منها بالكلام . كما أن مبحث الحد الاصولي ينسب إلى علماء أصول الفقه أكثر من نسبه إلى المتكلمين . ولم يكن هذا التأثير من جهة واحدة ، بل كان متبادلا . فإذا كان علماء أصول الفقه قد أخذوا من المتكلمين بعض الطرق ، فقد أخذ المتكلمون من الاصوليين طرقا كثيرة . وفي إيجاز نستطيع أن نقرر أنه لا توجد طرق منفصلة لإحدى هاتين الفرقتين بل استخدمت كل منهما نفس الطرق التي استخدمتها الاخرى .

وصل المنهج بعد ذلك إلى المدرسة الحنفية . وقد قام الاخشاف بإقامة الاصول على الفروع ، ولم يقيموا الفروع على الاصول ، فكان بجانب كل فرع أصله الفقهي الذي خرج عنه . أما إقامة الفروع على الاصول فهي المحاولة التي قام بها الشافعي .

وصل المنهج إذن إلى الشافعي وكان قد مرت عليه تطورات عدة - كما رأينا باقت به حدا كبيرا من النضوج . ولا ينقص من قدر العمل الذي قام به الشافعي وصول جوهر المنهج القياسي إليه ، فقد قام الشافعي بتحليل هذا المنهج ووضع في صورة منظمة وفي منهج متكامل ، وأضاف إليه أبحاثا كثيرة أهمها المباحث البيانية التي لم يكن الصدر الاول في حاجة إليها حين كان الكلام ملكة للعرب . وتوسع الشافعي في جميع المباحث الاصولية التي عرفت من قبل وأكمل بعضها ، وأقام

---

(١) إمام الحرمين . البرهان - ج ١ - باب مدارك العقول ، الزركشي . البحر المحيط ج ٥ .

فروع المذهب على الأصول . فالشافعى له فى وضع المنهج فضل لا يضارع ، يقول الرازى : « كان الناس قبل الشافعى يتكلمون فى مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع اليه فى معرفة دلائل الشريعة وفى كيفية معارضتها وترجيحها ، فاستنبط الشافعى علم أصول الفقه ، ووضع للخلق قانونا كليا يرجع فى معرفة مراتب أدلة الشرع إليه <sup>(١)</sup> .

ويذهب مصطفى عبد الرازق إلى أن المذاهب الفقهية اتجهت قبل الشافعى إلى جمع المسائل وترتيبها وردها إلى أدلتها التفصيلية خصوصا عندما تكون دلائلها نصوصا . أما أهل الحديث فلكثرة اعتمادهم على النص كانوا أكثر تعرضا لذكر الدلائل من أهل الراى . وأتى الشافعى بمذهبه الجديد ، كان قد درس المذهبين وتبين له ما فيهما من نقص ، فعمل على أن يتلافى هذا النقص وقد قدم لنا فعلا هذا النظام البديع الاستنباطى فى الرسالة ، فأخذ ينقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد فى طريقة الاستنباط <sup>(٢)</sup> . وهذه الطريقة طريقة فلسفية بحثية . وكان هذا الاتجاه من الشافعى - كما يقول مصطفى عبد الرازق - هو اتجاه العقل العلمى الذى لا يعنى بالجزئيات والفروع ، فكان تفكيره تفكير من ليس يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع ، بل كانت غايته ضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها . وذلك هو النظر الفلسفى ، <sup>(٣)</sup> . وقد دعا كل هذا إلى اعتبار الشافعى فى العالم الإسلامى وفى الدراسات الإسلامية مقابلا لأرسطو فى العالم الهلنى وفى الدراسات

(١) غر الدين الرازى . مناقب الشافعى . ص ٩٨ - ١٠٢

(٢) الأستاذ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ( القاهرة ١٣٦٣ - ١٩٤٤ )

اليونانية ، بحيث نرى ابن حنبل يعتبره فيلسوفا : « الشافعى فيلسوف فى أربعة أشياء . فى اللغة واختلاف الناس والمعانى والفقہ » (١) ويمكننا أن نقول إنه إذا كان قد وجدت قبل أرسطو مناهج منطقية كالاستقراء السقراطى أو القسمة الافلاطونية كان لها أثر بالغ فى تكوين « الاورجانون » ، فقد وجد الشافعى قبله مناهج أصولية أثرت فى تكوين « الرسالة » .

ولكن هل كانت هذه المناهج الاصولية السابقة ، هى كل ما دخل فى منهج الشافعى وأثر عليه ؟ أو بمعنى أضيق - هل لم تكن هناك عوامل أخرى غير إسلامية - كالمنطق الارسططاليسى ؟ فيما أعتمد ما يأتى:-

أولا - إن المنطق كان قد نقل إلى العالم الإسلامى قبل عصر الشافعى بكثير . ومن المحتمل أن يكون قد أطلع عليه وخاصة أنه درس من ناحية علم الكلام كما يعترف هو بنفسه : « لو أردت أن أضع على كل مخالف كتابا كبيرا لفعلت . ولكن ليس الكلام من شأني » (٢) . واشتغل من ناحية أخرى بعلم النجوم ، وهذان علمان نظريان لا بد لباحثها من أن يكون عارف مناهج البحث العلمية التى كانت معروفة فى زمنه .

ثانيا - معرفة الشافعى للغة اليونانية - على ما يذكر أبو عبد الله الحاكم فى كتابه مناقب الشافعى ، الباب الرابع والعشرون - من أن الشافعى كان يقول حين سأل الرشيد عن علمه بالطب : « أعرف ما قالت الروم مثل أرسططاليس ومهراريس وفرفوريوس وجالينوس وبقرات وأسدد فليس بلغاتهم » (٣)

(١) المصدر عينه . ص ٢٣١

(٢) السيوطى : صون ... ص ٦٦

(٣) ابن النديم : مفتاح دار السعادة ج ٢ ص ٢٣٢

ثالثاً - إذا لجأنا إلى النصوص نفسها يتبين لنا أن الشافعي يشارك أرسطو في اعتبار القياس الأصولي - وهو التمثيل عند أرسطو - ظنياً (١) .

غير أن هذه الأسباب التي استخلصتها من تراجم الشافعي أو من مؤلفاته ليست أدلة واضحة على تأثر الرسالة بالمنطق الأرسططاليسي . فمن غير المحتم أن تكون معرفة الشافعي للمنطق الأرسططاليسي علة لتأثره به في وضع منهجه ، فقد عرف علم الكلام وحججه ، ومع ذلك لم يرد عنه أنه تكلم فيه ، والمتكلمون أنفسهم عرفوا منطق أرسطو ومع ذلك لم يأخذوا به (٢) ، وكانت عناصر كثير من المنهج الأصولي نفسه قد تكونت من قبل ، وأتى الشافعي - بعقل تركيبى نافذ - فأقامه ثم أضاف إليه عناصر بيانية ونفلية خاصة بطرق الإسناد أو هدالة الناقلين أو - على العموم - مباحث خاصة بالكتاب والسنة . وبجانب هذا كانت هناك طرق عقلية أو مدارك للعقول يلجأ إليها نظار المسلمين وفقهاؤهم . بل حتى هذه الطرق لم يلجأ إليها الشافعي في رسالته ، وكان أولى أن يتأثر بها من أى منهج آخر . أما صوغ الشافعي للأصول في منهج عام متصل فقد صدر فيه عن فكر عربي إسلامي .

أما معرفة الشافعي لليونانية فليست برهانا واضحاً على دخول المنطق الأرسططاليسي في أصول الشافعي ، وأسلوب الرسالة وطريقة البحث فيها لا يشيران بوجود أية علاقة بينها وبين أية دراسه أجنبية عن التفكير العربي واللغة العربية . حقاً إن في الرسالة نظاماً منطقياً لا شك فيه ، ولقد كان لمصطفى

(١) الشافعي . الرسالة ، طبعة القاهرة سنة ١٣١٢ : ص ١٢٣

(٢) السيوطي . صون .. ص ٣٤٠ أظفر الباب المقبل

عبد الرازق الفضل في تفهيمنا إلى مظاهر هذا النظام واكتشاف الاتجاه المنطقي - في الرسالة - إلى وضع الحدود والتعاريف أولا ، ثم أخذ الشافعي في التقسيم مع التمثيل والإستشهاد لكل قسم ، وعرضه لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها ، وينتهي به التمهيد إلى تخير ما يقتضيه منها . ومن مظاهر هذا النظام أيضا أسلوبه في الحوار الجدلي المشبع بصور المنطق ومعانيه وحتى لتكاد تحسبه - لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف في الإستدلال والنقض ومراعاة النظام المنطقي - حوارا فلسفيا على رغم اعتماده على النقل أولا وبالذات وانصالة بأمور شرعية خالصة . (١) لسنا ننكر كل هذا ، ولكن لم تكن هذه الحدود والتعاريف حدودا منطقية أرسططاليسية تقوم على فكرة الماهية وتقسيمها إلى أجناس وفصول ، ولم يكن هذا الأسلوب الجدلي المنطقي أسلوب المنطق الأرسططاليسي القائم على صور من الأقيسة والاستدلالات الموجودة في الأورجانون . بل بالعكس نرى أن أهم مباحث الأصول تخالف في جوهرها مباحث الأرسططاليسيين المنطقية .

بقيت المسألة الأخيرة وهي اعتبار نتائج القياس الفقهي ظنية أو احتمالية ، ومشابهته في هذا للتمثيل المنطقي الأرسططاليسي . وفي الواقع إن ظنية القياس تتصل بالمبدأ الفقهي العام الذي يقرر أن الأحكام الفقهية ظنية وألا مدخل لليقين فيها . ومن هنا يتبين أنه لا صلة مطلقا لفكرة ظنية التمثيل عند أرسطو بفكرة ظنية القياس عند الشافعي . بل سنرى أن الأصوليين يعتبرون قياس الأصول موصلا إلى اليقين - إذا ما طبق في المسائل اليقينية . وسنرى أيضا أن هذا القياس شيء آخر غير التمثيل ، ويخالفه في جوهره وفي الأساس الذي يقوم عليه .

ولم يكن موقف الشافعي من المنطق الأرسططاليسي سلبيا فحسب ، فاقنصر على عدم التأثر به ، بل كانت فيه ناحية إيجابية هي مهاجمة هذا المنطق مهاجمة شديدة تصل به إلى حد التحريم (١) ، وعلى هذا الهجوم يعلل مختلفة أهمها : إستناد المنطق الأرسططاليسي إلى خصائص اللغة اليونانية واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية ؛ فأدى تطبيق منطق الأولى على الثانية إلى كثير من التناقض . . وسنعود إلى بحث قيمة هذا النقد في بحثنا لنقد ابن تيمية لمنطق أرسطو . غير أن هذا النقد من ناحية أخرى يرجع لنا معرفة الشافعي باللغة اليونانية - وهو ما ذكرناه من قبل . وعلى العموم يمكننا أن نقول : إن الشافعي لم يصدر في هجومه على المنطق الأرسططاليسي عن اتجاه خاص ومزاج فردي ، ولكن عن الإسلام ذاته . . هذا الإسلام الذي لم يكن يمثله ويتطابق معه أشد تطابق - لا المتكلمون ولا الفلاسفة ولا الصوفية - وإنما علماء أصول الفقه والفقهاء ، وعلى رأس كل هؤلاء الشافعي . .

استمرت رسالة الشافعي سنوات طويلة تسيطر على المناهج الأصولية في العالم الإسلامي . ولم يبدأ التحقيق والتحيز فيها إلا بعد أكثر من قرن ، حين بدأ الامام محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي (٣٣٠ هـ - ٩٣٢ م) يضع شرحه عليها . وقد حفظ لنا التاريخ أسماء تسعة من شراح الرسالة (٢) ، ولكن لم يصل الينامع الأسف شيء من شروحهم حتى يمكننا أن نحكم على مدى تأثيرها بأي أثر خارجي ، ومدى معاونتها في تطور المنهج الأصولي . إلا أنه من المقرر

(١) البيهقي . صوت ... ص .

(٢) استندنا في هذا إلى البحر المحيط للزركشي «مخطوط» وطبقات الشافعية للبيهقي في مواضع مختلفة .

أن ما ألف من هذه الشروح قبل نهاية القرن الخامس لم يتأثر بالمنطق  
الارسططاليسى. ومع ذلك فليس لهذه الشروح من أهمية في تاريخ علم الأصول،  
بالرغم من أن كثيراً من كتب الأصول المتأخرة احتفظت بأسماء كثيرين من  
أصحاب الشروح وبعض آرائهم . أما هؤلاء الشراح فهم الصيرفي المذكور آنفاً،  
وحسان بن محمد القرشي الأموي أبو الوليد النيسابوري (٣٤٩ هـ - ٦٠ م)  
ومحمد بن علي بن اسماعيل القفال الكبير الشاشي (٣٦٥ هـ - ٩٧٥ م) والحافظ  
أبو بكر الجوزقي محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري الشيباني (٣٨٨ هـ -  
٩٩٨ - ٩٩٩ م) وخمسة آخرون هم أبو زيد الجزولي ويوسف بن عمر وجمال  
الدين ابن قسي وأبو الفاكهاني وأبو قاسم عيسى بن ناجي، وليس هؤلاء الشراح  
الخمسة تراجم .

أما التطور الحقيقي في علم أصول الفقه - فقد حدث تحت تأثير حركة فكرية  
جديدة هي بدء المتكلمين في التصنيف فيه (١) . وعلى هذا الأساس يمكننا تقسيم  
علماء الأصول إلى قسمين : الأصوليين الفقهاء، والأصوليين المتكلمين .

أما الأولون فقد امتزجت في كتاباتهم الأصول بالفقه وكثر تفريع المسائل  
الجزئية وذكر الأمثلة والشواهد، وبنيت المسائل الكلية العامة على النكت الفقهية،  
ويمثل هذا القسم فقهاء الحنفية ، ومن أئمتهم المتقدمين: اندبوسى (٤٣٠ هـ) وقد  
كتب في القياس بأوسع ممن كان قبله وتمم مباحثه وشرائطه ، وكان له أكبر الأثر  
في المعارنة على إكمال المنهج الفقهي (٢) ، وكتابه هو « تأسيس النظر » . ثم كتب

(١) ابن خلدون . مقدمة ص ٣١٩ .

(٢) المصدر عينه . ٣١٩

البزدوى كتابا مطولا د كشف الاسرار ، ثم جمع ابن الساعاتى (١) (٦١٤ هـ) بين طريقتى المتكلمين والفقهاء مستندا إلى كتابى الاحكام للامدى وكشف الاسرار للبزدوى فى كتاب سماه بدائع النظام . ثم كتب الإمام الشاطبى (٧٩٠ هـ) كتاب الموافقات ، وسار أيضا على هذا النهج شهاب الدين القرافى (٦٨٤ هـ) وله كتاب الذخيرة ، وكتاب أنوار البروق فى أنواء الفروق ، ثم كتب السبكى كتابه المشهور « جمع الجوامع » وقد اقتصر السبكى فى هذا الكتاب على ذكر مسائل الأصول مجردة من الأدلة والشواهد ، وقد شرح هذا الكتاب شروحا عدة كان أهمها شرح المحلى (٢) (٧٦١ هـ ٨٦٤ م) وشرح الزركشى (٧٩٤ هـ) . وهذه الكتب كلها بين أيدينا ، وقد خلت من أى تأثير بالمنطق الارسططاليسى .

أما القسم الثانى فهم المتكلمون - أشاهرة كانوا أو معتزلة (٣) . وهنا نرى محاولة عقلية بحتة تقوم على تجريد القواعد العامة من المسائل الفقهية، وتستند فى هذا إلى الاستدلال العقلى والبرهنة النظرية (٤) ، فاستخدمت طرق البحث الكلامية أو مدارك العقول التى عرفت قبل الشافعى فى المدرسة الأصولية الكلامية ، ووضعت تلك الطرق - وخاصة طريق القياس - فى صورة عقلية مجردة . ودخلت أبحاث كلامية كثيرة ، لما كان علم الكلام معتبرا واحدا من مصادر هذا العلم

(١) مظفر الدين احمد بن على المعروف بالساعاتى .

(٢) جلال الدين بن احمد المحلى الشافعى المولود بمصر

(٣) لم نذكر الشيعة ، وإن كانت لهم أصول خاصة، وسبب إغفالنا لهم أنهم لم يتكلموا فى القياس وهو أساس مجتاهنا .

(٤) النزاه المستصفى (طبعة القاهرة ١٣٢٢) ج ١ ص ٩

ابن حزم (على بن أحمد) ١٤٥٦ هـ - ١٠٦٤ م الأحكام فى أصول الاحكام (طبعة الأستاذ الشيخ أحمد عاكر - القاهرة سنة ١٩٤٥ هـ) المجلد الأول - الكتاب الأول جميعه

الثلاثة ، لا لدى المتكلمين وخدم بل لدى الفقهاء حتى الظاهرية منهم . أما عن المعتزلة فكما أنه لم تصل إلينا كتبهم في علم الكلام (١) ، لم تصل إلينا كتبهم في علم الأصول ، وخاصة كتاب العهد للقاضي عبد الجبار (٥٤١٥) وشرحه المعتمد لابن الحسين البصري (٢) (٥٤٦) ومع ذلك يمكننا أن نستخلص جوهر الأصول المعتزلية - وعلى الخصوص لدى أبي هاشم الجبائي مفكر المعتزلة العظيم - من كتب المتأخرين من أهل السنة - وسيكون هذا محل دراسة أخرى خاصة . ودراسة هذه النصوص الباقية من المعتزلة تشعّر تماما بأنها لم توضع على طريقة الارسططاليسيين ، بل على طريقة الجدليين من نظار المسلمين .

أما الاشاعرة فقد احترزوا أيضا بأصولهم عن منطق أرسطو ، ونجد هذا واضحا لدى عدد ممتاز للتراث اليوناني - أبي بكر الباقلاني - وهو شخصية ضخمة لم تبحث بعد . ولم يصل إلينا إنتاجها الاصولي إلا خلال كتب المتأخرين أيضا .

ولكن ما لبث علم الأصول أن اتجه وجهة أخرى على يد امام الحرمين (٥٤٨٨) . وقد كان المظنون أن امام الحرمين سار على منهج المدرسة الكلامية الاصولية الاولى - إلا أنه تسنى لى بحث مخطوطة نادرة لكتاب البرهان فتبين لى أنه ، وإن كان امام الحرمين خالف المنطق الارسططاليسى فى نقاط

---

(١) وصل إلينا من كتب المعتزلة الكلامية : المعنى للقاضي عبد الجبار وقد طبع عدد من أجزائه ، كما وصل إلينا : شرح الأصول الخمسة لنفس المؤلف . ولقد أثبتت هذه الكتب التى نهرت حديثا رأى الذى ناديت به من قبل - منذ عام ١٩٣٩ - ومستندا على شذرات باقية من تراث المعتزلة - أثبتت هذه الكتب أن المعتزلة لم يقبلوا المنهج الأسططالى كنهج لأبجائهم .

(٢) نهر المعتمد - حديثا ، وهو على طريقة نظار المسلمين وليس فيه أثر لمنطق أرسطو .

كثيرة ، إلا أنه تأثر به الى حد ما . بل قد نجد عنده أول محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه . فكما أنه خالف متكلمي أهل السنة في القول بالواسطة أولا (١) ، ثم وافق أبا هاشم الجبائي في أقوال له كثيرة (٢) ، يقول ابن تيمية عنه : « واستمد من كلام أبي هاشم الجبائي على مختارات له ، ولقد خرج على طريقة القاضي وذويه في مواضع الى طريقة المعتزلة ، (٣) فكما أنه خالف الجمهور في كل هذا ، نراه يخالفهم أيضا في محارلته مزج المنطق الارسططاليسى بالأصول ، ويمهد الطريق بذلك لتلميذه أبي حامد الغزالي ، مما أدى إلى مهاجمة السلف لهذا الأخير مهاجمة عنيفة قاسية .

ويعتبر الغزالي المازج الحقيقي للمنطق الارسططاليسى بعلوم المسلمين ، لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة ، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتابه المستقصى ، والتي ذكر فيها أن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعا . وعلى هذا الأساس ، اعتبر منطق أرسطو شرطا من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسامحين ، ووجهت إلى الغزالي بسبب هذا اعتراضات شديدة من فقهاء المسلمين .

ومنذ ذلك الحين بدأ الاصوليون المتكلمون يتأثرون بالمنطق الارسططاليسى ويفردون في أول كتبهم فصلا خاصا لما أسموه « المقدمات الكلامية » (٤) أو

---

(١) إمام الحرمين . البرهان ( مخطوط ) ج ١ فصل عن حد العلم وحقيقته

(٢) ابن تيمية . السبعينية ص ١٠٧

(٣) إمام الحرمين . البرهان - نفس الصفحات السالفة

(٤) الزركشي . البحر المحيط . ج ١ ص ٩

« المقدمات الداخلة ، يلخصون فيها منطق الشراح الإسلاميين مشائياً تارة ورواقياً طوراً ، وكانت أكثر المباحث تأثراً بالمنطق اليوناني - أرسططاليسيا كان أو رواقياً - مباحث الألفاظ . أما مبحث القياس فقد استمر - حتى بين أيدي الأصوليين المتأخرين - بمنأى إلى أكبر حد عن هذا المنطق اليوناني أرسططاليسيا كان أو رواقياً .

ولن نعرض في هذه الفصول لتلك المقدمات الكلامية ، فقد سبق أن عرضنا نماذج المنطق اليوناني بين أيدي شراحه الإسلاميين . وتلك المقدمات ليست إلا صورة من هذه الشروح الجمة التي كتبها الإسلاميون والتي حملت عناصرها في الباب السابق . ولكن سنعرض لهذا المنهج الأصولي الكلامي لأن المتكلمين يتشاركون فيه - كما سنرى بعد - كما عرف قبل القرن الخامس .

ولن أخوض في الأبحاث اللغوية لخروجها عن نطاق هذا البحث ، مع ملاحظة أن المباحث الأصولية اللغوية ليست من نوع علوم اللغة أو النحو العادية؛ فقد دقق الأصوليون نظارهم في فهم أشياء من كلام العرب لم يتوصل إليها اللغويون أو النحاة . **إن** كلام العرب - تسمع وطرق البحث فيه متشعبة : فكتب اللغة تضبط الألفاظ والمعاني الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي يتوصل إليها الأصولي باستقراء يزيد على استقراء اللغوي . فهناك إذن دقائق لا يتعرض لها اللغوي ولا تقتضيها صناعة النحو ، ولكن يتوصل إليها الأصوليون باستقراء خاص وأدلة خاصة (١) .

هذا هو تاريخ المنهج الأصولي . . استطعنا أن نبين من خلاله موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسي ، وأن هذا المنهج قد تكون منذ العصر الأول واستمر الأصوليون يكملون فيه ويضيفون إلى عناصره جدة في التفكير ، حتى

---

(١) سميت بالكلامية لأن المتأخرين جعلوا المنطق جزءاً من علم الكلام (صلى الثوث) ص ١٠

وصل إلى أيدي الشافعي . فأقامه علما متفق الاجزاء متماثقا الاطراف .. وفي كل هذا لم يتأثر على الإطلاق بمناهج البحث اليونانية . ثم انقسم الى قسمين بعد الشافعي : علم الاصول الفقهي وعلم الاصول الكلامي . وفي كلا القسمين لم يتأثر أيضا بمنطق أرسطو ، حتى أتي القرن الخامس ، فزج المسلمون المنطق الارسططاليسي بالاصول ، وبهذا انتهى أو كاد ينتهي تفكير المسلمين المبدع في المنطق .

هذا هو موقف علماء أصول الفقه - فقهاء كانوا أو متكلمين . فما هو موقف علماء أصول الدين المتكلمين من المنطق الاسططاليسي ؟ هذا ما سنبحثه في الفصل القادم .

## الفصل الثاني

موقف علماء أصول الدين - المتكلمين - من المنطق الأرسططاليسي

حتى القرن الخامس

بحثنا في الفصل السابق موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسي حتى القرن الخامس ، ووصلنا إلى أن هؤلاء العلماء لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسي . وسنحاول في هذا الفصل أن نبحث موقف علماء أصول الدين من هذا المنطق . وأول نراه حول هذا الموقف فكرة شائعة لدى مؤرخي الفكر الإسلامي وخاصة المستشرقين : وهي أن المتكلمين الأوائل كانوا رجال دين استخدموا منطق أرسطو في جدلهم اللاهوتي . ومع أن هذه الفكرة فاسدة تمام الفساد ، فإنها سادت حتى الآن ، وربما عاون على تدعيمها الحجج الآتية : -

أولا - أن المعتزلة بدأوا حجاجهم الديني مع النصاري في وقت مبكر . وكان قد حل . كان المسيحية الأولى - الساذجة - مسيحية أخرى مركبة على أساس المنطق اليوناني ، أو بمعنى آخر كان النصاري يتسلحون في جدلهم الديني - كما قلت في المقدمة - بالمنطق الأرسططاليسي حتى آخر الأشكال الوجودية . ولم يكن مما يقنع هؤلاء النصاري في جدلهم البراهين الشعرية أو الاحتجاجات الخطائية وهم يتكلمون في اتحاد اللاهوت والناسوت في المسيح وتوحد الأقاليم وتعددتها . فكان من المعقول إذن ألا يبدأ المسلمون هذا النقاش وهم خلو من معرفة منطق أرسطو ، وخاصة أن يوحنا الدمشقي كان يعتبر الإسلام في كتاباته التي يناقش فيها

ومما يثبت هذا إثباتا واضحا :

أولا - اختلاف نظرة المتكلمين والمشائين في مبحث الحد، ونقد الأولين لمبحث الحد الأرسطاليسى (١) .

ثانيا - رفض المتكلمين لمبحث القياس الأرسطاليسى. ويذكر لنا ابن خلدون (١٤٠٦ هـ / ١٤٠٦ م) : « أن المسلمين لم يأخذوا بالاقيسة لملاستها للعلوم الفلسفية المبينة للعقائد » (٢) . ووصلت إلينا مقتطفات من كتاب الآراء والديانات لابن النوبختي الشيعي ، وفيها نقد للشكل الأول (٣) .

ثالثا - أظهر لنا النقد التحليلي لنصوص كثيرين من المتكلمين أن الباقلاني (٤) ( ١ صفر سنة ٤٠٣ ) وإمام الحرمين (٥) وكثيرين من المعتزلة خرجوا في أبحاثهم عن منطق أرسطو . بل إننا نرى مفكرا عقليا - يكاد يكون اسماعيليا - هو أبو سليمان السجستاني ، يصرح بهذا النقد ، وسيأتي هذا بعد .

رابعا - الكتب الكثيرة التي ألقت في نقد المنطق الأرسطاليسى ، ككتاب الدقائق لابن بكر بن الطيب ، والآراء والديانات لابن النوبختي . وتشير نصوص كثيرة إلى أن أبا علي الجبائي وأبا هاشم والقاضي عبد الجبار كتبوا في نقد المنطق

(١) الدهروردي . - بكمة الاشراف . ص ٥٨ . السيوطي . صون ... ٢٠٨ .

(٢) ابن خلدون . مقدمة ... ص ٢٣٦ .

(٣) السيوطي : صون : ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

(٤) أبو بكر بن محمد الطيب بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني .

(٥) ولد أمام الحرمين عبد الله بن عبد الملك الجويني في ثامن عشر المحرم سنة ٤١٩ وتوفي ليلة الأربعاء ٢٥ ربيع الآخر سنة ٤٨٧ .

(٦) السيوطي . صون : ص ٢٠٧ ابن القيم : مفتاح : ص ١٦٧ .

الأرسطاطاليسى (١) وكتب القاضى عبد الجبار فى أيدينا الآن وهى مخرجة على الطريقة القديمة لنظار المسلمين، ويستخدم القاضى عبد الجبار فى أكثر مواضع كتبه - قياس الغائب على الشاهد وهو عملية استدلالية إسلامية. ونقد أبو العباس الناشئ المعتزلى المنطق الأرسطاطاليسى كما ورد فى مناقشة السيرافى (٢١٨ هـ - ٩٧٨ م) لأبى بشر متى بن يونس (٣٢٨ هـ - ٩٣٩ م) وهذا الناشئ أبو العباس قد نقد عليكم وتبع طريقةكم وبين خطأكم وأبرز ضعفكم ولم تقدرُوا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة بما قال، وما زدتم على قولكم لم يعرف أغراضنا ولا وقف على مرادنا وإنما تكلم من وهم (٢). ويذكر عن ابن حزم أنه نقد منطق أرسطو، يقول صاعد: «وَأَلْفَ كِتَابًا أَسْمَاءَ التَّقْرِيبِ لِحُدُودِ الْمَنْطِقِ بَسَطَ فِيهِ الْقَوْلَ عَلَى تَبْيِينِ الْمَعَارِفِ وَاسْتَعْمَلَ فِيهِ أَمْثَلَةَ فِقْهِيَّةٍ وَجَوَامِعَ شَرْعِيَّةٍ، وَخَالَفَ أَرِسْطَطَالِيْسَ وَاضَعَ هَذَا الْعِلْمَ فِي بَعْضِ أَصُولِهِ مَخَالَفَةً مَنْ لَمْ يَفْهَمْ غَرَضَهُ وَلَا ارْتِاضَ فِي كِتَابِهِ، فَكِتَابُهُ مِنْ أَجْلِ هَذَا كَثِيرُ الْغَلَطِ بَيْنَ السَّقَطِ (٢)، وقد وصل كتاب ابن حزم إلى أيدينا، وهو يخرج على هذا المنطق فى بعض المواضع، وإن كان يتابعه أيضا فى كثير من مباحثه، ولكنه لم ينظر إليه - كما نظر إليه المشاؤون الإسلاميون - على أنه قانون معصوم يخلو من الخطأ.

ويمكن تفسير هذا الموقف فى دائرة منطق أرسطو بموقف المتكلمين العام تجاه علوم الأوائل، بحيث نرى مؤرخا معتزليا كابن المرتضى (١٤٠ هـ - ١٤٢٧ م) يقول عن أبى الحسين البصرى: «كَانَ لِلْبَاشِئَةِ عَنْهُ نَفَرَةٌ لِأَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ دَنَسَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ مِنَ الْفَلَسَفَةِ وَاعِلُومِ الْأَوَائِلِ (٣)». ويردد ابن المرتضى - فى فقرات

(١) أبو حيان التوحيدى: المقاييس: ص ٥٥٥ - ياقوت: ارشاد الاديب إلى معرفة الاديب المعروف بمعجم البلدان «طبعة القاهرة» - ص ١١٩.  
(٢) صاعد: طبقات الأمم ص ١١٨.

عدة - كراهية المعتزلة للفلسفة وعلوم الاوائل .

ولكن إذا كان المتكلمون هاجموا المنطق الارسططاليسى وخرجوا في أبحاثهم عن قواعده ، فلا شك - وقد كانت لهم فلسفة خاصة - أن يكون لهم منطق خاص يخالف منطق أرسطو ، وأن يكون نظرم قائما على أسس منطقية خاصة . فإذا كانوا قد نقدوا مبحث الحد الارسططاليسى فإنهم أقاموا مبحثا آخر للحد، وكذلك وضعوا أو أخذوا من الاصوليين أدلة ومدارك للعقول تعتبر بمثابة أبحاث القياس الارسططاليسى ولواحقه . ويثبت أن المتكلمين استخدموا منهاجا للبحث غير المنطق الارسططاليسى ما يأتي :

١ - أن الغزالي ( ٥٥٠هـ - ١١١١ م ) يهاجم هذا المنهاج الذي يخرج عن منطق أرسطو في أخذ المتكلمين بمقدمات مشهورة تسلموها من خصومهم واضطروهم إلى تسليمها لا القانون العقلي - وهو عنده منطق أرسطو وقضاياها ، الذي يقرر أن البديهيات وحدها هي التي ينبغي تسليمها - ولكن مجرد شهرتها وتوافرها (١) ( وهي ما يسميها صاحب المواقف بالمقدمات الضعيفة ) (٢) ، وما كان يراه في عدم اهتمام المتكلمين بالبديهيات ، وخروجهم في أبحاثهم عنها : « فقد يظن بالاوليات أنها ليست أولية فيشكك فيها ولا يتشكك في الاوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة لمخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للذاهب الفاسدة بمجاهدة الجليات » (٣) . ولعل الغزالي يشير إلى تلك النظرية التي كانت تتردد في

---

(١) الغزالي: النقد من الضلال ص ٧٩ - ٨٠

(٢) الأيمى: المواقف ص ٢٨ ص ٤٤

(٣) الغزالي: معيار العلم ص ١٦٠

أوساط المسلمين ، نظرية الواسطة ، والتي تنقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين أى مبدأ الثالث المرفوع . وفي فقرة أخرى : « إن أكثر أقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء في مجادلاتهم وتصانيفهم مؤلفة من مقدمات معشورة فيما بينهم سلبوها لمجرد الشهرة وذهلوا عن سببها . ولذا فرى أقيستهم نتائج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها وتتخبط عقولهم في تنقيحها ، . (١) ويلاحظ أن كلمة الجدليين تطلق على طائفة من المتكلمين والأصوليين لم يأخذوا بالمنطق الأرسططاليسى ، بل كانت لهم قواعد وأنظمة خاصة في المناظرة والمجادلة . يمكننا أن نستخلص من كلام الغزالي أنه يشير إلى مناج خاص للمتكلمين .

ب - ما يقوله إمام الحرمين : « رتب أئمتنا أدلة العقول ترتيبا ننقله ثم نبين فسادهم » (٢) . وهذا يثبت تماما أن للمسلمين مناجا في البحث العلمى مستقلا ، لأن إمام الحرمين أخذ - الى حد ما ، كما بينا في الفصل السابق - بالمنطق الأرسططاليسى .

ج - احتقار ممثلى الفكر الهلنئى فى العالم الإسلامى شراحا كانوا أو مترجمين . للمتكلمين لمخالفة هؤلاء المنطق الأرسططاليسى . يذكر القفطى ( ٥٦٤٦ ) أن يحيى بن عدى ( ٢٦٥ ٩٧٥ هـ ) حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد فى يوم من الأيام وكان فى المجلس بعض المتكلمين فطلب اليهم الوزير أن يتكلموا مع يحيى ، فرفض

---

(١) للصدر نفسه - ص ١٦٠

(٢) امام الحرمين . البرهان « مخطوط » ج ١ باب « دبرك العقول » .

يجي قائلا : « هم لا يفهمون قواعد عباراتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم » (١) .  
 د - اعتبار « الكلام » نفسه منهجا للعلوم الشرعية بمثابة المنطق منهجا للعلوم العقلية؛  
 فإن شارح المقاصد يرى أن من أتم الأسباب التي من أجلها سمي علم الكلام باسمه  
 « أنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات » .

هـ - يقرر ابن تيمية ( ٧٢٩ هـ ) صراحة وجود قانون امتياز به المتكلمون  
 فيقول : « وكان للغزالي قانون هو المنطق ، أما بكر بن العربي فقد وضع قانونا  
 آخر مبنيًا على طريقة أبي المعالي ومن قبله كالقاضي أبي بكر الباقلاني » . (٢)  
 ويذكر في فقرة أخرى أن نظار المسلمين عدلوا عن طريق المناطقة فقالوا : « الطريق  
 هو المرشد إلى المطلوب وهو الموصل إلى المقصود وهو ما يكون العلم » (٣) وهذا  
 الطريق غير طريق المناطقة ، بل هي أدلة خاصة . ويردد ابن تيمية هذا في مواضع  
 كثيرة من كتبه ، كما أن ابن السبكي يردده أيضا (٤) .

و - ما يذكره ابن خلدون ( ٧٨٠ هـ - ٨٠٦ م ) من أن أبا بكر الباقلاني  
 وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والانظار ومنها : أن بطلان  
 الدليل يؤذن ببطلان المدلول ، وأن هذه الطريقة كانت فنا نظريا قائما

(١) الففطى « جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف » إخبار العلماء بأخبار الحكماء « طبعة

ليبسك سنة ١٣٢ - ص ٥

(٢) شرح المقاصد ج ١ ص ٥

(٣) ابن تيمية . موافقة صريح المقول لصحيح المنقول ج ١ ص ٣

(٤) السيوطي : صون . . ٢٦٤

(٥) ابن السبكي . مبد النظم ص ١١٤

بذاته ، ثم جاء إمام الحرمين ، فوضع في هذه الطريقة كتاب الفاسل ، وأن في هذا الكتاب نفسه شرحا للطريقة القديمة للمتكلمين . ثم يذكر أن المتأخرين بعد هذا قرأوا المنطق الأرسططاليسى ، وفي ضوء هذا المنطق نظروا في القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالقوا الكثير منها ، فما عادوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول . وتكونت طريقة أخرى هي : طريقة المتأخرين ، مستمدة من منطق اليونان روافيا كان أو أرسططاليسيا وقائمة عليه (١) .

ز - ما يراه المنكلمون أنفسهم من أن علم الكلام ليس له مبادئ تبين في علم آخر ، إنما هو مستغن في نفسه عما عداه (٢) . ويقرر السيالكوتى أن مباحث النظر تخالف الكثير من المسائل المنطقية الأرسططاليسية (٣) .

ح - يذكر ابن رشد (٤) (٥٩٥ - ١١٩٨) أنه كان للمتكلمين طرق ودلائل خطابية (٥) . وهو يعبر بها عن منطق المتكلمين المخالف لمنطق أرسطو . أما قوله بأنها دلائل وطرق خطابية فذلك لأنه كان يرزح تحت وطأة المنطق الأرسططاليسى وقد بهره أشد البهر فلم ير حقيقة سواه .

نستنتج مما تقدم أنه كان للمتكلمين في العصر الكلامي الأول حول تكوين المنهج موقف مزدوج يتسم بما يأتي :

(١) ابن خلدون . مقدمة ص ٣٢٦ - ٣٢٧

(٢) شرح المواقف . ج ١ ص ٥٥

(٣) المواقف . الحاشية ص ٥٧ ج ١

(٤) ولد ابن رشد سنة ٥٢٠ هـ - ١١٢٦ م ومات في مراکش في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ

١٠ ديسمبر سنة ١١٩٨ م

(٥) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٣٥ .

أولاً - رفض المنطق الأرسططاليسى كنهج للبحث ومهاجمته .

ثانياً - الأخذ بـنهج إسلامى خاص وضعه أو وضع أسسه علماء أصول الفقه وتناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل . وقد استمر هذا المنهج فى الفترة الأولى فى جميع دوائر المتكلمين - معتزلة كانوا أو شيعة أو شاعرة أو مانريدية - بم عزل إلى أكبر حد عن المنطق الأرسططاليسى . أما مزج المنطق الأرسططاليسى بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على العموم فبدأ فى أواخر القرن الخامس على أيدي المتأخرين من المتكلمين (١) . غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن هذا المزج لم يحدث على يد مفكر من المعتزلة ، بل بواسطة متكلم أهل السنة المشهور أبى حامد الغزالى ، ومع ذلك فقد بقى لمنطق أرسطو أعداء يمتازون حتى العصور الأخيرة - وسنبين هذا فيما بعد - وبقى لمنهج المتكلمين الأولين أنصار كثيرون استخدموها واحتفظوا بها فى جدهم .

ما هى العلة التى دفعت المتكلمين إلى عدم قبول المنطق الأرسططاليسى ؟ يمكنى أن استنتج ببساطة أن العلة فى هذا هو أن المتكلمين لم يقبلوا ميتافيزيقا أرسطو - وهى فى جوهرها مخالفة لميتافيزيقا القرآن - فكان من المحتم ألا يقبلوا منهج البحث الذى استندت عليه هذه الميتافيزيقا ، وبخاصة أن حقائق منطق أرسطو متصلة بحقائق ميتافيزيقاه ومرتبطة بها ، وبقينية منطق أرسطو مرتبطة ببقينيه ميتافيزيقاه أيضا ؛

وسنحاول أن نعرض الآن لمنطق المتكلمين ، طبقاً لما لدينا من مصادر ، مع ملاحظة أن هذا المنطق استخدمه الأصوليون - علماء أصول الفقه - قبل

(١) ابن خلدون ص ٣٩٩ - ٣٤٧ - ٣٤٨ ابن السبكي - مبد الثم ص ١١٤

المتكلمين . ولذلك سنعتبر عن علماء هاتين الفرقتين بالاصوليين ( علماء أصول  
الفقه وعلماء أصول الدين ) ثم نعرض بعد ذلك موقف المتكلمين من قانون  
بديهي هو قانون عدم ارتفاع النقيضين - الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع - ثم  
نقدم لمبدأ العلية . ثم نصل إلى نقطة التحول من هذا المنطق الإسلامي الخاص  
إلى منطق أرسطو .

# الفصل الثالث

## منطق الأصوليين : مبحث الحد الأصولي

كانت النتيجة التي وصلنا إليها في الفصلين السابقين أن الأصوليين - علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين ( المتكلمين ) لم يقبلوا المنطق الارسططاليسي ، وأنهم وضعوا منطقاً يخالف هذا المنطق . وقلنا إن علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين استخدموا منهجاً للبحث أو منطقاً واحداً . ولكن ما هو هذا المنطق الأصولي الذي استخدمه الأصوليون ؟ هذا المنطق الأصولي في الحقيقة هو منهج من مناهج البحث العلمي الذي وضعه الأصوليون لكي يسيروا عليه في أبحاثهم ، وكانت أميز صفاته أنه يخلو من مباحث الميتافيزيقا ، أو من الصفة الميتافيزيقية . . تلك الصفة التي جعلت المنطق الارسططاليسي كأنه علم الفكر الضروري من حيث هو متطابق مع الوجود La science de la pensée nécessaire en tant qu'identique avec l'être أو كما يدعوه المهجليون علم الفكرة المجردة <sup>(1)</sup> La science de l'idée pure ، وخلصوه من الناحية الميتافيزيقية . جعله منطقاً عملياً ، أو بمعنى أدق منطقاً pragmatique يتفق مع الحاجة الإنسانية العملية . وينقسم هذا المنطق إلى مبحثين ، المبحث الأول هو مبحث الحد ، والمبحث الثاني هو مبحث الاستدلالات . وسنبحث في هذا الفصل مبحث الحد - كما عرفه الأصوليون - . طبقاً لشذرات قليلة بقيت لنا عنه في كتب المتأخرين .

إن الحد عند أرسطو - كما نعلم - هو قمة العلم ، والتوصل إلى الماهية بالحد هو غاية الفكر الارسططاليسي كله . فإذا كان الاصوليون قد خرجوا عليه ووضعوا تصورا جديدا للحد ، فإنهم يكونون قد خرجوا نهائيا على روح العلم اليوناني ومنهجه .

إن الحد عند أرسطو - كما رأينا - هو المعرف للماهية أو للذات أو لإله الجواب الصحيح في سؤال ما هو إذا أحاط بالمستول عنه . وهذه التعاريف كلها متفاوتة يرقية لم يقبلها الاصوليون - وكان عليهم أن يرفضوها - وأوردوا عليها الاعتراضين الآتين : أولهما - أن الحد قد يذكر من غير أن يكون هناك سؤال . ثانيهما - أن الحد ليس معرفا للماهية أو مرصلا للكنه ، لعسر التوصل إلى هذا أو استحالة . لكن حد الشيء هو معناه الذي لأجله استحق الوصف المقصود (١) . وهذا اتجاه في تعريف الحد يخالف الحد الارسططاليسي مخالفة تامة ، وسنوضح هذا توضيحا كثر .

إن تعريف الحد في الواقع يتوقف على ما هو الغرض من الحد ، هل هو حصر الذاتيات أو هو مجرد التمييز كيفما اتفق ؟ أما الارسططاليسيون - وغايتهم من الحد حصر الذاتيات - فكان الشرط عندهم أن يكون الوصف خاصا أى يرجع إلى وصف حقيقة المحدود ، فالحد إذن ، هو القول المفصل المعرف للذات بماهيته ، (٢) أما عند الاصوليين - وغايتهم من الحد مجرد التمييز - فيرجع الحد إلى قول الواصف ، أى أنه القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو فيه . يقول الباقلاني - وهو مثل الفكر الاصولي الاول - الحد هو المحدود بعينه ولو كان غيره لم يكن حده . وإنما على الحد ان يأتي بعبارة يظن السائل

عالمًا بها إن جهل ما سأل عنه ، فإن جعل العبارات كلها فسحًا (١) ولذلك هرفى العلم بأنه معرفة المعلوم على ما هو به - والمعرفة كما كان مفهومًا هي العلم . وينكر إمام الحرمين هذا بشدة ، ويرى أن الغرض من الحد هو الإشعار بالحقيقة التي بها قيام المشمول عن حدة، وبها تميزه الذاتي عما عداه ، ولن يوصل تغاير العبارات وابدال لفظ بلفظ إليها (٢) .

ويمكننا أن نستخلص من تعريف أبي الحسين البصري للعلم (٣) أنه ينحو أيضا هذا المنحى اللفظي ، فإن الحد عنده شرح اسم اللفظ على وجه يخصه ويحصره ، ولم يلجأ في تعاريفه إلى أى من أنواع الحدود الإرسطائية . بل إن الحد لدى المتكلمين جميعا إنما يراد به التمييز بين المحدود وغيره ، وأنه يحصل بالخواص اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره ، يقول ابن تيمية «... المحققون من النظار يعلنون أن الحد فائده التمييز بين المحدود وغيره كالاسم ، ليس فائده تصوير المحدود وتعريف حقيقته ، ، ويرى ابن تيمية أن من يذهب إلى أن الحد هو التوصل إلى الماهية وتعريف الحقيقة هم أرسطو واتباعه من المشائين اليونانيين ومن حذا حذوهم من متفلسفة الإسلاميين ، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا لم يقبلوا أبدا فكرة التوصل إلى الماهية ، وإنما أدخل هذا في كلام علماء أصول الدين والفقه بعد الغزالي في أواخر القرن الخامس وأوائل السادس ، وهم الذين تكلموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني تحت تأثير دعوة الغزالي إلى استخدام المنطق وأما سائر النظار من جميع الطوائف الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم ، فعندهم إنما يفيد الحد

(١) إمام الحرمين . البرهان (مخطوط) ج ١ فصل - جد العلم وحقيقته .

(٢) المصدر نفسه . نفس الفصل .

(٣) الأمدى . الإحكام في أصول الإحكام ج ٢ ص ٢٨٦ .

التمييز بين المحدود وغيره . بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره ، ولا يجوز أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره ، سواء سمي جنساً أو عرضاً عاماً ، وإنما يحدون بما يلزم المحدود طرداً وعكساً ، ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلاً وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود عن غيره . وهنا تقرير واضح من مؤرخ نقد المنطق عند المسلمين ، فإن مفكرى الاسلام الأوائل - وهم المعبرون عن روح الاسلام الحقيقي وعن منهجه - لم يقبلوا فكرة الماهية الارسططالية وتكونها من أفكار علمية كالجنس العام واشتراط الفصل والخاصة بما يميز بين المحدود وغيره ، وإنما يحدون فقط بما يطرد ويتعكس مع المحدود ، فاستخدموا فكرة الطرد والعكس في المحدود كما يستخدمونها في حركة الاستدلال القياسية كما سنرى بعد .

ويقرر ابن تيمية أن ذلك مشهور في **كتاب أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأبي اسحق وابن فورك والقاضي أبي يعلى وابن عقيل والنسفي وأبي علي وأبي هاشم وعبد الجبار والطوسي ومحمد بن الهيصم وغيرهم** (١) وفي فقرة أخرى يقول ويؤكد : « ولم يكن قدما المتكلمين يرضون أن يخوضوا في الحدود على طريقة المنطقيين كما جسد في ذلك متأخروهم » (٢) ويقول صاحب **كشف اصطلاحات الفنون** : « الحد عند الأصوليين مرادف للمعرف وهو ما يميز الشيء عن غيره وذلك الشيء يسمى محدوداً ومعرفاً ، ثم يفرق بين هذا الحد والحد الارسططاليسى : فالاول «يفيد تمييز صورة عما عداها» ، والثاني «يحصل في الذهن صورة غير حاصلة» . ثم يتكلم عن أنواع الحد عند المناطقة ، وينتهي إلى القول بأن هناك farkاً بين الإثنين (٣) . ويرى الزركشى أن أئمة الكلام والأصول

(١) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين (طبعة بمبای ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م) ص ١٤ - ١٥

(٢) السيوطي . صوت .. ص ٢٠٨

يرون أن القصد من الحد التمييز بين المحدود وغيره، ثم ينقل عن إمام الحرمين وأن القصد من التحديد في اصلاح المتكلمين الفرق بخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره. أما المنطقة فقالوا إن فائدة الحد التصوير،<sup>(١)</sup> أي تصوير الماهية.

هناك إذن اختلاف كبير في تعريف الحد وغايته عند الأصوليين والأرسططاليسيين. فإن المنطق الأرسططاليسي يعتبر الإفتصار على تمييز المحدود عن غيره دون تميم حقيقته بمقوماتها إخلالا بالحد، فإذا عرفنا الإنسان، بأنه جسم ناطق، وحذفنا - ذو نفس حساس متحرك بالارادة - اعتمادا على أنه لا شيء غيره جسم ناطق، كان هذا التعريف غير تام. ولذلك لم يقبل إمام الحرمين الحد الأصولي، وهو - من بين المتقدمين - الوحيد الذي خالف هذا الاتجاه، وأخرج حدوده على طريقة المنطق الأرسططاليسي. وإذا كان الحد عند المنطقة الأرسططاليسيين يفيد تصور المنطوق بعد أن لم يكن، فالحد الحقيقي هو ما اشتمل على مقومات الشيء المشتركة والخاصة، فهو يتوقف - كما هو مفهوم - على معرفة جميع الذاتيات وترتيبها على الوجه الصحيح. ومعنى ترتيبها على الوجه الصحيح: إيراد الجنس أولا، ثم الفصل ثانيا.

أما الأصوليون فالبعض منهم أنكروا أن يتكون الحد من أي نوع من أنواع الماهيات<sup>(٢)</sup> وهؤلاء يكاد يكون الحد عندهم لفظيا بحتا، فيميز المحدود عن غيره بدون تقييد بفكرة الذاتيات أو العرضيات. والبعض الآخر يرى أن الحد يتكون من ماهية اعتبارية، فيحدث الفرق بين المحدود وغيره بخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره<sup>(٣)</sup>. وكلا الاتجاهين لا يوافق على

(١) الزركشي: البحر المحيط ج ٩ ص ٨٥ وابن تيمية ص ٩٧.

(٢) ابن تيمية. موافقة صريح المقول ج ٣ ص ٢٢٢.

(٣) الزركشي. البحر ج ١ ص ٨٥.

استناد الحد إلى فكرة الجنس والفصل الذاتيين كما يفهمها المناطقة الارسططاليسيون.  
ولكن الفريق الثاني من الاصوليين اشترط مع ذلك الاطراد والانعكاس ، أى  
يلزم من ثبوت الوصف ثبوت المحدود، ومن انتفائه انتفاؤه . يقرر إمام الحرمين  
أن الاطراد والانعكاس لا يتم الحد عند الاصوليين إلا بهما، (١)

وإذا كان الحد عند الارسططاليسين هو تعريف الشيء بالتوصل إلى ماهيته..  
أى لا بد من معرفة الماهيات المختلفة تفصيلاً ، حتى يعلم المشترك بين الاشياء  
المشتركة في شيء واحد أى الجنس . والقدر الذى تفصل به كل واحدة منها عن  
الآخرى - أى الفصل - فن الصعوبة التوصل اليه ، وقد لاحظ ابن سينا هذا  
من قبل . أما الحد الاصولى فهو في غاية السهولة ، لأنه إذا كان الحد تفصيل  
مادل عليه اللفظ اجمالاً ، فلا عسر في اقتناصه (٢)

يقول أبو البركات البغدادي رداً على ابن سينا : «الحدود في غاية السهولة ،  
لأن الحدود هي الأسماء ، والأسماء أسماء الامور المعقولة ، وكل أمر معقول  
فلا بد وأن يعقل.. إن كمال المشترك أى شيء هو وما هو ، وكمال جزء المميز أى  
شيء هو ، فكان الحد سهلاً من هذا الوجه. (٣) ويقول فخر الدين الرازي في  
الملخص : «الإنصاف أنه إن كان الغرض المقصود منه تفصيل مدلول الاسم كان  
سهلاً ، وإن كان الغرض معرفة الماهيات الموجودة كان ذلك في غاية الصعوبة» (٤)  
ويردد ابن تيمية أيضاً هذا : «عسر الحد مبنى على اعتقادهم أن المراد بالحد  
تصوره وليس كذلك ، (٥)

---

(١) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٨٤

(٢) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٨٤

(٣) أبو البركات البغدادي . المتبر ج ١ ص ٦٥ .

(٤) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٣ .

(٥) الزركشى . البحر .. نفس الصفحات

فصعوبة التوصل إلى الحد إذن ناتجة من تعريف الحد الارسططاليسى من أنه المعروف للماهية ، أما إذا كان قصد به التمييز غير الذاتى بين المحدود وغيره ، كان فى غاية السهولة .

وإذا كان الحد عند المسلمين هو التمييز بين المحدود وغيره - فما هى طريقة اكتشافه ؟ قد رأينا طرقا كثيرة لاكتشاف الحد عند الشراح الإسلاميين للمنطق الارسططاليسى . وهذه الطرق هى الاستقراء والقسمة والبرهان والتركيب ، وقد رأينا أن هذه الطريقة الأخيرة هى التى لجأ إليها أرسطو مع نقضه للطرق الأخرى ، وتابعه المشاؤون الإسلاميون متابعه تامة . ورأينا بعض المفكرين الإسلاميين يأخذون بالطرق الأخرى - على خلاف مذهب أرسطو . أما الأصوليون فلم يقبلوا شيئا من هذه الطرق - وخاصة طريق التركيب عند أرسطو . . يقول الزركشى : « إن من شروط الحد عند الأصوليين أن لا يكون مركبا على خلاف وتفصيل ، فعند المنطقيين لا بد فى الحد من التركيب ، ومنعه المتكلمون ، »<sup>(١)</sup> ثم يذكر أن إمام الحرمين نقل هذا عن كثير من المتكلمين . وينقل الزركشى أيضا عن الأستاذ أبى منصور : « اختلف أصحابنا فى تركيب الحد من وصفين فأكثر ، فنع أبو الحسن الأشعرى الجمع بين معنيين فى حد واحد إذا أمكن أفراد أحد المعنيين عن الآخر . ولهذا اختار فى حد الجسم أنه الطويل العريض العميق<sup>(٢)</sup> . ويقرر ابن تيمية أن عامة نظار المسلمين منعوا أن يذكر فى الحد الصفات المشتركة بينه وبين غيره . . ويقول ابن تيمية إن جميع طبقات المتكلمين صرحوا بهذا - معزلة ( أبو هاشم الجبائى ) وشيعة ( ابن النوبختى ) وأشاعرة ( الباقلانى )<sup>(٣)</sup>

(١) الزركشى . البحر . ج ١ ص ٩٥

(٢) نفس المصدر

وقد رأينا الأشعري ( ٢٢٤ هـ - ٩٢٥ م ) لا يقبل أيضا فكرة التركيب . ولكن ينبغي أن نلاحظ أنه ليس معنى منع التركيب تكليف الحاد بأن يأتي في حده بعبارة واحدة ، واذ المقصود اتحاد المعنى بدون اللفظ ، والعبارات لا تقصد لانفسها وليست هي حدودا بل منبئة عن حدود . (١) إن التركيب الذي يبطله الأصوليون هو المركب من الماهية أى من الجنس والفصل ، وهو تركيب يقوم على أساس فكرة العلية : ففكرة أن للجسم جزئين - كالهوى والصورة غير المحسوستين ، أى الجنس والفصل - الأول هلته المادية والثانى هلته الصورية - ينكرها المتكلمون الذين يقولون : إن الجسم مركب من الأجزاء التى لا تتجزأ ، فالجزء عند المتكلمين لا يكون من مفهوم المسمى ، أى الجسم ، لتعقل الجسم دون ذلك الجزء غير المحسوس (٢) فالتركيب الذى ينكره الأصوليون هو التركيب المكون من الهوى والصورة أو الجنس والفصل ، والتركيب الذى يقبله الأصوليون هو تعدد الألفاظ ولا يمكن لا يجعل الفصل علة للجنس : و مراد المنطقيين بالتركيب هو المركب من جنس وفصل وهو صحيح فى الحد ، والتركيب الذى أرادوه الأصوليون هو تداخل الحقائق وهو مبطل للحد ، (٣) أى أنه مبطل للحد فى نظر المنطق الأرسطاليسى . وأما المقصود بتداخل الحقائق عند الأصوليين فهو عدم إيراد ذاتيات الحد بوضع الجنس أولا والفصل ثانيا - ثم يكون الفصل علة لوجود الجنس . وقد أدى عدم قبول الأصوليين لفكرة العلل فى مبحث الحد وفى غيره من الأبحاث إلى تعارض فكرى شديد بينهم وبين المنطق الأرسطاليسى ، كما أدى إلى مهاجمة الفلاسفة المشائين الإسلاميين - وعلى الأخص ابن رشد - لهم هجوم ما عنيفا . ومجلة مبحث

(١) البحر .... ص ٩٥

(٢) شرح حكمة الاشراق . ص ٥٣

العلل بالحد عند أرسطو صلة وثيقة (١) كما نعلم وكما ذكرنا من قبل - فان الحد الأرسطائي للشيء، يتكون من مادته وصورته أى من جنسه وفصله . وذلك أن الحد إنما وضع ليبين حقيقة الشيء ، والصورة هى كمال وجود الشيء وهى أشرف ما به قوامه . وينقد الأصوليون مبحث الحد من حيث اتصاله بمبحث العلل . . إن الأشاعرة لم يوافقوا على فكرة العلية فى أبحاثهم العقلية هذه ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يستند على مذهب العال عنصرا الحد ، أى الجنس والفصل . ولم يقبل الأصوليون فكرة الجنس والفصل ، فكان من المعقول ألا يقبلوا الأساس الذى تستند عليه فكرتهما .

وقد أثار بعض الأصوليين المتأخرين الدين لم يقبلوا - فيما يرجح - المنطق الأرسطائي اعتراضات هامة على استناد الحد الأرسطائي على فكرة العلل (٢) ، تلخص فى أن الأرسطائيين يرون أن الفصل - وهو الصورة - علة وجود الجنس - وهو المادة (٣) - لامتناع وجود جنس مجرد من الفصول كالحيوانية المطلقة ، ولكن الرازى لا يوافق على هذا « لأن الماهية المركبة من ذات وصفة أخص منها - كالحیوان الكاتب - يكون الذات جنسها والصفة فصلها مع امتناع كون الصفة علة للذات لتأخرها » (٤) وينبغى أن نلاحظ أن الرازى يعتبر الكاتب « فصلا » بينما هى « خاصة » أى أنه يتكلم من ناحية أن الماهية اعتبارية ، بينما المناطقة الأرسطائيون يعتبرون الماهية حقيقة. وقد

---

(١) Hamelin : Le Système d'Aristote p. 123

(٢) البحر المحیط ١٠ - ٩٣ - ٩٥ ج ١

(٣) المواقف ج ٣ - ٦١ وابن سينا . منطق المشرقین ص ٤١

(٤) الزركشى . البحر . ج ١ ص ٩٢

نشأ عن أخذ المناطق بالعلية في الحد واعتبار الفصل علة للجنس ، وإبطال الأصوليين لها ، النتائج الآتية :

أولاً - يرى الأصوليون « أن الفصل الواحد بالنسبة إلى نوع واحد قد يكون جنساً له » فالناطق بالنسبة إلى أنواع الحيوان الحيوان فصل للانسان ، وإلى الملك جنس له ، والحيوان جنس للانسان ، لأن هذه الكلمة تطلق على أفراد حقيقة مختلفة ، ولكنها في الوقت عينه تفصل الانسان عن الملك . أما الأرسططاليسيون فيرون أن الفصل الواحد بالنسبة إلى النوع الواحد لا يكون جنساً باعتبار آخر ، لأن الفصل لو كان جنساً لكان معلولاً للجنس المعلول له ، فيكون المعلول علة لعلته - وهو ممتنع <sup>(١)</sup> .

ثانياً - أباح الأصوليون « اقتران الفصل بجنسين » وذلك في الماهية المركبة من حدين كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه ، كالحيوان الأبيض ، فالحيوان يصدق على الأبيض وغيره ، والأبيض يصدق على الحيوان وغيره . فإذا تكونت الماهية منهما ، كان الحيوان جنساً لها والأبيض فصلاً بالنسبة إلى الحيوان الأسود وبالعكس بالنسبة إلى الجماد الأبيض - وقد ذكرنا هذا - وينتج من هذا أن الفصل هو الأبيض في الحالة الأولى يقارن جنسين هما الأسود الحيوان والجواد . كما أن الحيوان إذا اعتبرناه فصلاً أن يقارن جنسين هما الأسود والأبيض <sup>(٢)</sup> . أما الأرسططاليسيون فيذهبون إلى أن الفصل - من حيث هو علة - لا يقارن إلا جنساً واحداً ، فانه لو قارن جنسين في مرتبة واحدة حتى يكون من الفصل وأحد الجنسين ماهية ومن

---

(١) المصدر عينه الصحيفة نفسها .

(٢) الترشيح . البحر : ج ١ ص ٩١

الجنس الآخر ماهية - لاستحالة أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة - لزم تخلف المعلول عن علته . وهذا ناتج من وجود الفصل في كل واحدة من هاتين الماهيتين وعدم جنس ما لزمها في الماهية الأخرى .

ثالثاً - يرى الأصوليون أنه إذا كان يجوز اقتران الفصل بجنسين ، فإنه يكون مقوماً لتوعين وهذه نتيجة لازمة . أما الأرسططاليسيون فيرون أنه إذا كان الفصل لا يقترن إلا بجنس واحد فهو لا يقوم إلا نوعاً واحداً .<sup>(١)</sup>

رابعاً - أجاز الأصوليون تكثر الفصول ، فيوجد فصل أول وثان وثالث ورابع<sup>(٢)</sup> . أما الأرسططاليسيون فعلى العكس من ذلك يقررون أن الفصل القريب لا يكون إلا واحداً ، فإنه لو تعدد ، لزم توارد علتين على معلول واحد بالذات ... والنصل لا تجوز زيادته على واحد لأنه يقوم بوجود حصاة النوع من الجنس ، فإن كفى الواحد في التقويم استغنى عن الآخر ، وإلا لم يكن فصلاً . وحيث وجد في كلام العلماء تعدد الفصول كقولهم فصل ثان وثالث فلا تحقيق في هذه العبارة ، بل المجموع فصل واحد وكل واحد مما جعلوه فصلاً هو جزء النصل »<sup>(٣)</sup> .

وفي الواقع أن المشكلة كلها تقوم على تعريف حقيقة النصل واختلاف وجهة الأصوليين في النظر إليها من ناحية ، ومن ناحية أخرى على اعتبار المتكلمين الماهية إعتبارية . ولم يوافق بعض المفكرين القلائل من متأخري الأصوليين على استناد الحد الأصولي إلى الماهية الاعتبارية ، واستهوتهم

---

(١) المصدر عنه . الصحيفة نفسها .

(٢) المصدر عنه . الصحيفة نفسها رقم ٩٢

(٣) البحر المحيظ . ج ١ ص ٩٢

فكرة الجنس والفصل ، ولذلك حاولوا إقامة حدودهم عليها ، فبنى ابن حزم يبحث في فصل خاص « الالفاظ الدائرة بين أهل النظر » . وهو يرى انه يجب تحديد الالفاظ الاصولية ، لأن الخطأ كثيرا ما يحدث وتضيع الحقائق لتشابه المعاني وإيقاع الأسماء على غير مسمياتها . ثم يحدد بعد ذلك تعريف كل لفظ من تلك الالفاظ فيبحث في الحد والرسم والعلم والبرهان والدليل والحجة والأصل والفرع <sup>(١)</sup> . وقد كانت هذه غايته من دراسة المنطق والكتابة فيه . وقد ذكر هذا في مقدمة كتابه الذي نشر حديثا . . . التقريب لحد المنطق والمدخل فيه » وكانت غايته تحديد الحقائق الشرعية <sup>(٢)</sup> والكلامية ، وهذا الاتجاه نجده أيضا لدى إمام الحرمين . وقد يكون مما دعا الغزالي فيما بعد إلى مزج المنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين الالتباس الذي وجدته في استخدام الاصطلاحات النظرية والشرعية . . . وقد تناسى هؤلاء المفكرون أنه في منطق إستقرائي وتجريبي كالمنطق الإسلامي الأصولي لا يمكن قط الأخذ بفكرة الماهية الثابتة كأساس للحد وأن تغاير الحدود لمحدود واحد -نخصب العلم ويغذيه . . . هذه فكرة قبلها المسلمون من قبل ، وسنرى جون استيوارت مل يأخذ بها في منطقته ، كما أن راسل يرددها أيضا .

نعود إلى مسألة أخيرة وهي مصادر مبحث الحد الأصولي ، أو بمعنى أضيق هل كان تفكير الأصوليين مبحث في الحد خاصا ؟ أم أن مصادر يونانية أثرت عليهم ؟ أي هل أثرت الرواقية ؟ وبخاصة أن الأبحاث الحديثة تثبت وصول التراث الرواقي إلى العالم الإسلامي خلال مسالك ودروب

(١) ابن حزم . الاحكام . . . ج ١ ص ٢٥ - ٥٠

(٢) ابن حزم . للتقريب لحد المنطق والمدخل فيه : ص ٨ - ١٢ وانظر المقدمة الرابعة

لناشر الكتاب الدكتور إحسان عباس .

متعددة . ثم إن الرواقية إسمية حسية ، وكذلك كان المتكلمون . ولكن قد ينقد القول بهذا التأثير : أن مبحث الحد الرواقى مختلف فيه هل يقوم على فكرة الماهية كالحد الأرسططاليسى أم لا يقوم . يحاول الأستاذ هاملان Hamelin أن يثبت أن الحد الرواقى يقوم على فكرة الماهية وأنه يتابع أرسطو هنا . ويحاول الأستاذ بروشارد أن يثبت أن الحد الرواقى لا يقوم على تلك الفكرة ، ومن ثمة فهو مستقل عن الحد الأرسططاليسى <sup>(١)</sup> . إذا ما أخذنا بالرأى الأول ، لم يكن هناك صلة بين الحد الرواقى والحد الأصولى ، وإذا ما أخذنا بالرأى الثانى كانت هناك بعض الصلة .

ولكن هذه الصلة ينفىها إنكار الأصوليين لفكرة العلية ، وتقدهم للحد وغير الحد من مباحث منطق أرسطو على هذا الأساس . أما الرواقيون فقد اعترفوا بالعلية المنطقية ، وكان لها أثر كبير فى فلسفتهم وفى منطقهم على الخصوص . فالمسلمون إذن صدروا فى هذا المبحث عن فكر إبتداعى خالص يتفق تمام الاتفاق مع بقية عناصر منطقهم الإسلامى ويخالف الحد الأرسططاليسى . كما رأينا . فى تعريفه ، وفى تكريته ، وفى طريقة اكتشافه ، وفى جوهره . وسنتابع فى الفصل القادم ، الجزء الثانى من هذا المنطق الإسلامى .



## الفصل الرابع

### مباحث الاستدلال الإسلامية :

#### القياس الأصولي

مباحث الاستدلال الإسلامية أو أدلة العقول هي القسم الثاني من المنطق الإسلامي. وقد اعتبرها المسلمون بمثابة مباحث الاستدلال عند الأرسططاليسين فكانت مناهج للبحث العلمي استخدمها الأصوليون - علماء الكلام وعلماء أصول الفقه . صور الأولون بها حججهم ، واستنبط الآخرون بواسطتها أحكامهم . وتنقسم مصادر هذه المباحث إلى نوعين : نوع وصلت إلينا مصادره وهو القياس الأصولي ، ونوع لم يصل إلينا ولا نستطيع أن نعرضه إلا خلال أبحاث متناثرة بقيت في كتب المتأخرين - متكلمي كانوا أو أصوليين - لم يكن المقصود منها عرض هذه المناهج أو هذه الأدلة بالذات ، بل إظهار ضعفها وعدم أخذ المتأخرين بها ، ولذلك أسماها المتأخرون بالطرق الضعيفة . وستفرد هذا الفصل للقياس الأصولي ، وهو ما يسميه المتكلمون بقياس الشاهد على الغائب . غير أننا لن نبحث في آراء المتكلمين عن القياس في هذا الفصل ، بل سنقصر عرضنا فيه على آراء الأصوليين علماء أصول الفقه ، وليس السبب في هذا أن المتكلمين وعلماء أصول الفقه يختلفون في جوهر القياس ، بل بالعكس إنهم يتفقون في جوهر الفكرة ، ولكن لأنهم يختلفون في طريقة العرض وفي أن كلا من علماء الكلام وأصول الفقه يضيف عناصر لم يضيفها علماء الفرقة الأخرى . أما آراء المتكلمين في قياس الغائب على الشاهد وما

أضافوه من عناصر لم يوافق عليها الأصوليون - علماء أصول الفقه - فستعرض لها في الفصل القادم مع بقية مدارك العقول الأخرى .

حاول بعض الباحثين الذين بحثوا أثر المنطق الأرسططاليسي في العالم الاسلامي أن يثبتوا مشابهة القياس الأصولي للتمثيل الأرسططاليسي ، وهذه نظرة غير فاحصة وخاطئة تمام الخطأ . حقاً إنهما يدوان كأنهما من طبيعة واحدة إذ في كليهما انتقال من جزئي إلى جزئي ، ولكن الحقيقة أن هذين الطريقتين يختلفان أشد الاختلاف في جوهرهما وفي طريقة علاج أرسطو للتمثيل وعرض المسلمين للقياس بالرغم من هذا التشابه الظاهري السالف الذكر .

ومن الثابت أن المسلمين توصلوا إلى فكرة القياس قبل أن ينتقل اليهم المنطق الأرسططاليسي بكثير . قاس فقهاء الصحابة ، وقاس فقهاء التابعين .. قبل أن يعرفوا المنطق اليوناني وقبل أن ينتقل إلى التراث الإسلامي وتوصلوا إلى مبحث العلل ، وقد بينا هذا من قبل .

أما أوجه الخلاف بين القياس الأصولي والتمثيل الأرسططاليسي فيتميز فيما يأتي:

- أولاً - أن المتكلمين جميعاً وكثيراً من الأصوليين - قبل عصر الغزالي - اعتبروا القياس الأصولي أو قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين (١) . وسرى فيما بعد أن ابن تيمية وشارح سلم بحر العلوم سيرددان هذه الفكرة ويوضحانها توضيحاً تاماً . أما التمثيل الأرسططاليسي فلا يفيد إلا الظن .

---

(١) السيوطي - صون ص ٢٢٢ - المواقب - ج ٢ ص ٢١ ، شرح سلم بحر العلوم

ثانياً - أن الأصوليين أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقرار العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين : أولاً - فكرة العلية أو قانون العلية - وتتلخص في أن لكل معلول علة ، أى « أن الحكم ثبت في الأصل لعله كذا <sup>(١)</sup> » فحكم التحريم في الخمر معلول بالاسكار . ثانياً - قانون الاطراد في وقوع الحوادث - وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابها « أى القطع بأن العلة - علة الأصل - موجودة في الفرع ، فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول . فإذا كنا قد وجدنا الاسكار في الخمر ، ووجدنا التحريم . ثم وجدنا الاسكار في أى شراب آخر ، جزمنا بوجود التحريم فيه <sup>(٢)</sup> » فهناك إذن نظام في الأشياء واطراد في وقوع الحوادث .

أقام المسلمون إذن القياس الأصولي على الفكرتين اللتين أقام جون أستيوارت استقراره العلمي عليهما - وهما قانون العلية : أى أن لكل معلول علة - وقانون الاطراد في وقوع الحوادث ، أى أنه إذا كان الاستقرار يستطيع أن يصل إلى العلاقات الناجبة الكلية ، أو بمعنى أدق إلى القانون الطبيعي فذلك لأنه يستند على اعتقاد بأن حوادث الطبيعة متناسقة أو مطردة Nature is uniform . والاستقرار عند مل هو أن نستنتج من عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر أن هذه الظاهرة تحدث في كل حالة تشبه هذه الحالة أو الحالات المعينة في ناحية من النواحي ، فهو يقوم على الجزم بوجود النظام في العالم ، ويعبر عن هذا بأن « هناك أشياء في الطبيعة إذا ما حدثت

---

(١) الزركشى . البحر المحيط ج ٥ ص ١٢٥ - شرح المحلى على العبكي (مخطوط)

باب القياس في العقليات

(٢) نفس المصدر

مرة فلا بد أن تحدث ثانية إذا ما تحققت لها درجة كافية من المشابهة في الظواهر<sup>(١)</sup> .

ويمكن أن يعبر عن هذا بأن حوادث الطبيعة مطردة ، أو بأن الكون محكوم بقوانين عامة ، أو بأن العلة الواحدة تحدث تحت ظروف مماثلة نفس المعلول . ويرى مل أنه إذا أرجعنا الاستقراء إلى نوع من القياس ظهر مبدأ الإطراد في وقوع الحوادث كأنه «المقدمة الكبرى النهائية لكل الاستقراءات»<sup>(٢)</sup> فالمسلمون إذن عبروا عن الرأي الذي قال به مل في العصور الحديثة من إقامة الاستقراء على قانوني التعليل والاطراد في وقوع الحوادث . ورد القياس الأصولي إلى نوع من الاستقراء العلمي واستناده على هذين القانونين يجعله مخالفاً للتمثيل الأرسططاليسي ، بل مخالفاً للمنطق الأرسططاليسي تمام المخالفة . وسرى هذا في جميع عناصر القياس الأصولي .

\* \* \*

غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن الأصوليين لم يقصروا صحة القياس الأصولي على ما كان فيه عادة ، بل انقسموا في هذا إلى قسمين :

- ١ - قسم يذهب إلى صحة القياس « إذا ما لاح بعض الشبه<sup>(٣)</sup> » أي إذا كانت هناك صفات عرضية موجودة في الجزئين ، فنحكم بتشابههما . وهذا النوع من القياس ظني إلى أقصى حدود الظنية ، ولا يمكن الاستناد عليه في البحث العلمي .
- ٢ - قسم - وهم معظم الأصوليين بل والمتكلمين - يذهب إلى ضرورة

---

(١) Cohen and Nagel : An Introduction to Logic and Scientific

Method p. 267

(٢) نفس المصدر ص ٢٦٧

(٣) الزركشي : البحر المحيط ج ٥ ص ١٥٥

وجود العلة بين الأصل والفرع ، أى أن يكون بينهما رباط على لا عرضى<sup>(١)</sup> وهذا القياس - كما قلنا - يستند كما يستند الاستقراء العلمى الحديث إلى قانون التعليل The law of universal causation وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث The law of the the uniformity of nature .

ولا يكتفى الأصوليون بهذا ، بل يرون أنه لا بد من طرق لإثبات العلة ، لأن العلة هى الصنات التى يستند عليها الحكم . وفى هذه الناحية ابتدعوا طرقاً أو مسائل لإثبات العلة توازى طرق الاستقراء التى وضعها المحدثون لتحقيق الفرض . وسبقوا الأوربيين بقرون طوال إلى التوصل إلى قوانين الاستقراء نفسها ، لا عند جون استيوارت مل فحسب ، بل وصلوا أيضاً إلى بعض الطرق التى وضعها علماء المنطق المحدثون .

فالقياس إذن عند الأصوليين نوعان . والعجيب أن المناطقة المحدثين بحثوا أيضاً فى هذين القسمين من أقسام التمثيل : قسم يقوم على أساس الارتباط العرضى accidental connection وقسم يقوم على أساس الارتباط العلمى causal connection .

والنوع الثانى من أنواع القياس هو المأخوذ به بين عامة الأصوليين ، وهو ما سنبجته الآن . ويتكون هذا القياس من أركان أربعة : الأصل والفرع والعلة والحكم . الأصل هو ما تفرع عليه غيره أو ما عرف بنفسه أو ما بنى عليه غيره . والفرع هو عكس الأصل ، أى أنه ما تفرع على غيره . والعلة هى الوصف الجامع بين الأصل والفرع . والحكم هو ثمرة القياس ، والمراد به

ما ثبت للفرع بعد ثبوت ثبوته للأصل .

ولما كانت غايتنا في هذا البحث هو اثبات مخالفة القياس الأصولي للتمثيل  
الأرسطاليسي في جوهره ورد هذا القياس إلى نوع من أنواع الاستقراء  
العلمي الدقيق القائم على التجربة ، فأننا لن نبحت فيما وضع الأصوليون  
للمركنين الأولين - الأصل والفرع - من شروط ، لأن هذه الشروط تعود في  
معظمها إلى مسائل فقهية ، كما أن البحث في الحكم خارج عن نطاق بحثنا هذا ،  
إذ هو بحث كلامي بحت .

يقتت « العلة » وسنبحثها بحثاً تفصيلياً . وتنقسم مباحث العلة إلى أقسام  
أربعة : أولاً - مذاهب المسلمين فيها . ثانياً - شروطها . ثالثاً - مسالكها .  
رابعاً - قوادحها . ولكنتنا لن نبحت إلا عرضاً في مذاهب المسلمين عن العلة  
لأن هذا سيؤدي بنا إلى مباحث غير منطقية ، علاوة على أننا سنعود إلى بحث  
مسألة العلة ونقد الأشاعرة لها . ثم أننا أيضاً لن نتعرض لمباحث القوادح  
وإلا طال لنا البحث وامتد ، على ما في بحث هذه القوادح من أهمية عظمى .

(١) مذاهب المسلمين في العلة : أما عن مذاهب المسلمين في العلة ، فإنهم  
إنقسموا فيها إلى قسمين : المعتزلة والأشاعرة - أما المعتزلة فيرون أن العلة  
يوصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل فهي مؤثرة بذاتها ، ويعبر المعتزلة عنها  
تارة بالمؤثر وطوراً بالموجب<sup>(١)</sup> . ويستند هذا التعريف إلى روح المذهب  
المعتزلي الكلامي - وهو فكرة التحسين والتقبيح العقليين ، فالحكم يتبع  
المصلحة أو المفسدة ، على اعتبار أن الشيء حسن أو قبيح في ذاته . وعلى

---

(١) الزركشي . البحر المحيط . ج ٥ ص : ١٤٤ - ١٤٦

هذا الاساس اعترف المعتزلة بصحة قانون العلة سواء في الناحية العقلية أو في الناحية الشرعية . أما الأشاعرة فلم يقبلوا العلة على هذه الصورة ، ولكن يعرفونها بأنها الموجبة للحكم يجعل الشارع (١) . أى أن تعريف الأشاعرة أيضا يتصل بمذهبهم الكلامي وهو شمول القدرة الإلهية ، فليست العلة هي المؤثرة بذاتها ، ولكن ذلك التأثير بخلق الله .... وكان لابد لهم أن ينقلوا مذهبهم إلى نطاق العلوم الفقهية .

وباختصار ، نستطيع أن نقول إن المعتزلة قبلوا مبدأ العلية على الإطلاق في أبحاثهم العقلية والأصولية . أما الأشاعرة - فانهم أنكروا التعليل على الإطلاق في مباحثهم العقلية ، وسنرى كيفية علاجهم لهذا الأمر . أما في مباحثهم الأصولية ، فانهم أباحوا التعليل باعتبارهم العلة بمعنى الباعث على فعل المكلف ، ولكن هذا الباعث نفسه تابع الارادة الإلهية ، التي هي في الواقع مصدره .

فالتعليل إذن في المذهبين هو أساس القياس الاستقرائي - إن صح هذا التعبير - والتعليل أو قانون العلة كان هو أيضا أساس الاستقراء عند جون استيوارت مل ، ففكرة العلة الفاعلية *cause efficiente* - كما يفهمها مل - شيء أو ظاهرة مقدمة ومنتجة لظاهرة معينة تجعل العلية أساس نظرية الاستقراء كلها (٢) .

---

(١) الزركسى . البحر المحيط . ج ٥ ص ١٤٥

(2) Lalande, Théories de l'induction et de l'Experimentation  
P. 86

شروط العلة : اشترط الأصوليون للعلة شروطاً متعددة ، غير أنهم لا يتفقون على تلك الشروط جميعها ، بل يختلفون في بعضها . ولن يعيننا نحن هذا النزاع بقدر ما يعيننا توضيح العناصر المنطقية في الشروط .

أولاً - أن تكون العلة مؤثرة في الحكم لأن الحكم معلول لها ، فإن لم يكن لها ثمة تأثير فيه خرجت عن كونها علة <sup>(١)</sup> . ويُفسر كون العلة مؤثرة في الحكم قول الباقلاني : « هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها » . (٢) هنا يختلف المسلمون عن مل ، فالعلة عند مل لا تكون مؤثرة « إنما هي المقدم غير المختلف وغير المشروط - غير المشروط بمعنى أنه يكفي في إحداث المعلول أي فرض في أي ظروف فرضت » . وإذا كان الأصوليون يتبعون عن مل في تعريف العلة ، فإنهم كانوا أقرب إلى مذهب يكون ، فالعلة عند يكون ليست مقدماً فحسب ولكن هي مقوم الشيء نفسه ipsissima res (٣) : (الإسكار ذاتي أو لازم) ثانياً - أن تكون العلة وصفاً منضبطاً غير مضطرب (٤) « أي أن يكون تأثيرها للحكمة مقصودة لا للحكمة مجردة لخفاها (٥) - ويوجب هذا أن تكون « ظاهرة جليلة » (٦) وإلا فلا يمكن نقلها إلى الفرع ، وخاصة إذا ما كانت

---

(١) الزركشي : البحر المحيط . ج ١ ص ١٥٥ (٢) المصدر عينه

(٣) Lalande : Theories p.- 176

(٤) الشوكاني . إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (طبعة القاهرة

١٢٤٧ هـ) ص ١٩٣

(٥) الشوكاني . إرشاد النحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص ١٩٣

(٦) المصدر نفسه ص ١٩٣

أخفى من الفرع أو مساوية له في الخفاء ، وأن تكون « سائلة أى لا يرد لها نص أو اجماع » وألا تكون « معترضة » بعلى أقوى منها ، وأن تكون أوصافها « مسلمة » أو مدلولا عليها ، وألا توجب للفرع حكما وللأصل حكما آخر غيره ، وألا توجب ضددين ، لأنها تكون حينئذ منتجة لحكمين متضادين <sup>(١)</sup> . ولا نجد لهذه الشروط شيئا في المنطق الحديث .

ثالثا - أن تكون العلة مطردة « أى كلما وجدت العلة في صورة من الصور وجد الحكم » أى تدور العلة مع الحكم وجودا ، فكما ظهرت ظهر .. ومثال هذا تعليل حرمان القاتل من الميراث بأنه استعجل غرضه قبل أوانه . فعمل مجرماته . فطرد أصوليو المالكية هذا في الناكح في العدة ، فيحكمون عليه بتأييد التحريم ، أى أنهم يقصدون معاملته أيضا بتقيض مقصوده ، كما عاملوا القاتل لمورثه بتقيض مقصوده <sup>(٢)</sup> .

وهذا الشرط هو « طريق التلازم في الوقوع » عند مل The method of agreement.

وهذه الطريقة تقوم عند مل على فكرة تلازم العلة والمعلول ، أى أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول .. يقول مل : « إذا إتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة التى نبحثها فى أمر واحد فقط ، كان ذلك الأمر الواحد الذى تشترك فيه كل الحالات علة أو معلولا للظاهرة التى نحن بصدددها » <sup>(٣)</sup> .

(١) المصدر نفسه

(٢) أبو عبد الله أحمد المالكي التلمساني ( المتوفى عام ٧٧٩ هـ ) . مفتاح الوصول إلى

علم الأصول تونس سنة ١٢٤٦ هـ ) ص ١٠١

(٣) Mill : A system of Logic ( London 1925 ), B

S. ch. vii p. 255

وتفسير هذا : أمامنا ظاهرة معينة تحدث في حالات مختلفة . نبحث في تلك الحالات ، ونحلل عناصرها وظروفها ، فإذا ما وصلنا إلى أن في هذه الحالات عاملا مشتركا بينها - أى أن هذه الحالات المتعددة المختلفة تماما تتفق في أمر واحد فقط - وكان هذا الأمر الواحد يتصل اتصالا تلازميا بالظاهرة ، استنتجنا أن هذه الظاهرة علة أو معلول لهذا الأمر المشترك .

رابعا - « أن تكون العلة منعكسة » أى كلما انتهت العلة انتهى الحكم ، أى تدور العلة مع الحكم عدما - فكلما اختفت اختفى . ويؤدي هذا إلى منع تعليل الحكم بعلمتين ، لأنه إذا كان للحكم أكثر من علة ، لم يؤدي انتفاء العلة إلى انتفاء الحكم ، بل قد تنتهى العلة ويوجد الحكم ، لافتراض وجود علة أخرى . ( تعليل حرمة التكاح بالقرابة والصهر والرضاع )<sup>(١)</sup> .

وهذا الشرط هو بعينه طريق التخلف في الوقوع عند مل Method of Difference ويستند هذا الطريق إلى أن العلة إذا انتهت انتهى المعلول . ويعبر عنه مل بقوله : « إذا وجدنا حالتين : : حالة تقع فيها الظاهرة ، وحالة لا تقع فيها ، يشتركان في كل شيء ما عدا شيء واحد يظهر في الحالة الأولى ولا يظهر في الحالة الثانية ، استنتجنا أن هذا الشيء هو العلة أو المعلول أو جزء ضروري من علة أو معلول الظاهرة »<sup>(٢)</sup> .

وتفسير هذا ، هو أن نحلل عناصر حالتين متشابهتين إلى أقصى حدود التشابه ولكن تظهر في إحدهما الظاهرة التي ندرسها ، ولا تظهر في الأخرى

---

(١) مفتاح الوصول ... من ١٠١ - ١٠٢

(٢) Mill : System ... .. Ill ch. vii. P. 256

فنلاحظ وجود العامل الذي هو علة أو معلول في الحالة الأولى وغيابه في الحالة الثانية . فنقرر أن غيابه كان السبب في غياب الظاهرة .

هذه هي الشروط المنطقية للعة ، وفيها - كما قلنا - قدر كبير من عناصر منطق مل ، وتزداد على هذا القدر بعناصر لم يعرفها المحدثون . وسنبحث الآن في مسالك العلة ، وفيها تبدو تلك العناصر المنطقية التي سبق المسلمون فيها المحدثين في صورة رائعة تماما . بل من المرجح أن تكون قد وصلت لى أيدي هؤلاء الفلاسفة الأوربيين خلال طرق متعددة .

**مسالك العلة :** لا يكتفى في القياس الأصولي بمجرد وجود الجامع بين الأصل والفرع ، ولا باستناد هذا القياس إلى قانوني التعليل والاطراد - ولا بوضع شروط خاصة للعة ، بل لابد من قوانين تحقق وجود الجامع بين الأصل والفرع . وقد تعارف الأصوليون على تسمية هذه الأدلة بالمسالك . وهذه المسالك أو معظمها ليست فقط طرقا لإثبات العلة ، بل هي علل جامعة . فالسير والطرود وغيرهما تصلح أن تكون مسالك ، وتصلح أن تكون عللا جامعة بذاتها . وقد تكلم المحدثون في هذا أيضا . فقوانين الاستقرار ليست فقط طرقا للإثبات ، بل هي أيضا طرق لاكتشاف العلة <sup>(١)</sup> .

والمسالك أو الأدلة تنقسم إلى قسمين (١) أدلة عقلية وهي النص والإجماع وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم (٢) أدلة عقلية وهي : السير والتقسيم والمناسبة والشبه والطرود والدوران وتنقيح المناط ، ثم طرق أخرى ضعيفة <sup>(٣)</sup> .

Methods of proof

(١) ليست هي طرقا للإثبات فقط

Methods of discovery

بل هي لاكتشاف العلة

Cohen and Nagel : an Introduction p. 429-250

(٢) أمام الحرمين - البرهان ( مخطوط وهي غير منمعة ) ج ٢ - السير والتقسيم

( مناهج البحث — ٨ )

وان نبحث في القسم الأول من المسالك فهي تخرج عن بحثنا هنا ، وستقتصر بحثنا على بعض الأدلة أو المسالك من القسم الثاني : وهي الأدلة أو الطرق التي سبق المسلمون في التوصل اليها فلاسفة العلوم الأوربيين . وهي في الوقت عينه تعتبر مظهراً من أهم مظاهر الحياة المنطقية لدى الأصوليين . أما المسالك التي سندبحثها فهي : مسلك السير والتقسيم ومسلك الطرد والدوران وتنقيح المناط .

### المسلك الاول : السير والتقسيم :

هذا المسلك عند صاحب البرهان هو « أن يبحث مناظر عن معان مجتمعة في الأصل ويتبناها واحداً واحداً ويبين خروج أحادها عن صلاح التعليل به إلا واحداً يراه وبرضاءه » . أو هو حصر الأوصاف التي توجد في الأصل والتي تصلح للعلية في بادئ الرأي ، ثم إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقي للعلية . ويمكننا أن نستنتج من هذا التعريف أن في هذا المسلك عمليتين : أحدهما الحصر ، وثانيتهما الإبطال<sup>(١)</sup> . ولكن هل معنى هذا أن إحدى العمليتين تنطبق على السير والاخرى على التقسيم ؟ نشأت هذه المشكلة لدى الأصوليين وتكاد غالبيتهم تطلق التقسيم على الحصر ، والسير على الإبطال .

ومع ذلك فهناك من الأصوليين من شذ عن هذه القاعدة ، فلا يفرق بين السير والتقسيم بل يعتبر كلاهما شاملاً للعمليتين : عملية الحصر وعملية الإبطال (٢) .

ويكاد يجمع الأصوليون على تقسيم هذا المسلك إلى قسمين ( ١ ) القسم الأول : المنحصر - أي أن تحصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه

(١) إمام الحرمين : البرهان ج ٢ — السير والتقسيم .

ثم اختبارها وإبطال مالا يصلح منها بدليل ، إما بكونه ملغياً ، أو بكون الوصف طردياً ، أو يطرأ على الوصف قاذح من نقص أو كسر أو خفاء ، فيتعين الباقي للعلية ، وإما يكون مناسبة الوصف المحذوف لم تظهر بعد أن بحثنا عنها (١) .

(٢) القسم الثاني : المنتشر - وهو لا ينحصر بين النفي والإثبات - أو ينحصر بين النفي والإثبات ، ولكن يكون الدليل على نفي عليه ما بدا الوصف المعين فيه ظنياً (٢) .

ومن هذا التقسيم إلى منحصر ومنتشر يمكننا أن نستمد تقسيماً آخر : فالمنحصر يقيني يوصل إلى اليقين ، والمنتشر ظني يوصل إلى الظن .

لم يتفق الأصوليون جميعاً على اعتبار السبر والتقسيم دليلاً على إثبات العلة ، بل انقسموا في ذلك إلى قسمين :

قسم يرى أن السبر والتقسيم دليل واضح في إثبات العلة .

وقسم آخر يرى أنه ليس دليلاً ، بل شرط دليل .

ومن هذا القسم الأول الباقلاني ، فانه اعتبر السبر من أقوى الأدلة في إثبات علة الأصل (٣) . ويسير الغزالي على هذا الرأي (٤) .

أما القسم الثاني فكثير من الأصوليين والجدليين اعتبروا السبر والتقسيم شرطاً لا دليلاً ، أي أخرجوه من أن يكون مسلكاً من مسالك العلة ، لأن الموصف الذي يتفيه السبر إما أن يكون ظاهر المناسبة أي مشتملاً على مصاحبة ،

(٢) البحر المحيط . ج ٥ ص ٢٨٧-٢٨١

(١) امام الحرمين . نفس المصدر

(٤) الزركشي : البحر المحيط .

(٣) امام الحرمين . البرهان

فإن اشتمل على مصلحة فاما أن تكون منضبطة الفهم فهو المناسبة ، وإما كلية لا تنضبط أى لا يقطع بوجودها أو عدمها فهو الشبه، وإما لا يكون مشتملا على مصلحة فهو الطردى . فلا بد في العلة من اعتبار وجود المصلحة أو صلاحيتها ، ولا يمكن أن يكون هذا إلى بمناسبة أو طرد أو شبه . فالدليل على التعليل هو واحد من هؤلاء ، أما السبر فهو شرط لا دليل .

لكي يتخلص الزركشى من هذا النزاع بين القائلين بأن السبر والتقسيم هل هو دليل أو شرط دليل ، قرر أن هذا المسلك عام : أى أنه يدخل في جميع المسالك فهو شرط دليل إذن ، ثم هو مسلك بذاته .. أى أنه دليل (١) .

ومن الواضح أن السبر والتقسيم عنصر منطقي . وقد حاول الأصوليون المتأخرون أنفسهم رده إلى القياس الشرطى المنفصل ، أى رده إلى قياس استثنائي كبراه شرطية منفصلة حقيقية أو مانعة جمع ، وصغراه رفع أحد المتنافيين ، فينتج إثبات آخر . ولكن هل هناك صلة بين الاثنين ؟

من المؤكد أنه لم توجد أدنى صلة في العصور الأولى ، أى إلى عصر الغزالي . بحيث لا نجد أحدا من الأصوليين المتقدمين حاول رده إلى المنطق اليوناني ، لكن نرى هذه المحاولة لدى المتأخرين من الأصوليين .

وقد اصطلح متأخرو الأصوليين على رد طرق البحث الأصولية إلى المنطق اليوناني ، والغاية من هذه المحاولة هي القضاء على أى اعتراض يوجه إلى حركة مزج منطق اليونان - وأرسطو على الخصوص - بعلوم المسلمين ، بدعوى أن متقدمي

الأصوليين والمتكلمين لجأوا هم أنفسهم إلى ما يشبه المنطق ، أو ما يمكن رده إلى المنطق اليوناني ، ولكتا سنرى فيما بعد أن ابن تيمية يقرر أن المسلمين توصلوا بأنفسهم وبدون معرفة للمنطق الأرسططاليسى إلى كثير من صور هذا المنطق ولكن فى أسلوبهم الخاص وفى عباراتهم الخاصة . وعلى فرض أن المسلمين عرفوا فكرة السبر والتقسيم من منطق اليونان . فينبغى أن نلاحظ أنهم لم يستمدوها من منطق أرسطو بل من منطق الرواقين ، فأرسطو لم يعرف — كما بينا من قبل — الأقيسة الشرطية متصلة كانت أو منفصلة .

غير أنى أستطيع أن أجزم بأن المسلمين لم يأخذوا فكرة السبر والتقسيم عن المنطق اليونانى . وسنرى كثيرين من المناطقة المتأخرين يعتبرون السبر والتقسيم — إذا ما اعتبرناه طريقا قائما بذاته لا مسلكا للعلة — ضعيفا ولا يفيد اليقين . وهذا ما يجعله مخالفا لطبيعة القياس حمليا كان أو شرطيا — فان هذا القياس يؤدى إلى اليقين .

### المسلك الثانى : الطرد

الطرد هو مقارنة الوصف للحكم فى الوجود دون العدم ، بحيث لا يكون مناسباً ولا شبيهاً . على أن تكون هذه المقارنة فى جميع الصور ما عدا الصورة المتنازع فيها ، أى صورة الفرع الذى يراد ثبوت الحكم له ، لوجود ذلك الوصف فيه ، بناء على أن ذلك الوصف الطردى علة لهذا الحكم .

على أن بعض الأصوليين يرى أن الوصف الطردى يقارن الحكم فى صورة واحدة لا فى جميع صورته . وفى الواقع إن هذا الوصف الأخير يخرج عن أن يكون طردا إلى أن يكون دورانا (١) .

(١) الرازى . المعصول ( مخطوط ) — الطرد فى باب مسالك العلة .

وفسره البعض الآخر بأنه حمل الفرع على الأصل بغير أوصاف الأصل من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير في إثبات الحكم . ويخلط بعض الأصوليين بين الدوران والطرء ، والفرق بينهما أن الدوران مقارنة الوصف للحكم وجودا وعدما ، والطرء مقارنته وجودا فقط .

ويؤخذ على هذا المسلك أنه :

١ - صعب التحقيق ولم يلجأ إليه أصوليو الصحابة ، فلم يثبت فقط الحكم بطرء لا يناسب الحكم ولا يثير شبهة .

٢ - أن الاطراد عبارة عن مقارنة الوصف للعللة وجودا ، بحيث لا يوجد الوصف إلا ويوجد معه الحكم ، ولا يمكن التوصل إلى إثبات هذا إلا إذا اقترن الحكم مع الوصف في الفرع . فإذا ما ثبت الحكم في الفرع ، يكون ذلك الوصف عللة ، وأثبتنا عليه بكونه مطردا ، لزم الدور . ويورد القرافي - من شراح المحصول - ردا على هذا الاعتراض : بأن الطرد هو الاستدلال بمقارنة الوصف للحكم في جميع الصور ما عدا صورة الفرع فلا يلزم الدور<sup>(١)</sup> .

٣ - قد يحدث الاطراد بدون وجود العلة كالحد مع المحدود ، والجوهر مع العرض ، وذات الله مع صفاته ، فإن كلا منها مئاران الآخر ولا عليه بينهما . ويرد على هذا بأن غاية هذا الاعتراض هو حصول الطرد منفكا عن العلية في بعض الصور ، وليس في هذا مطلقا قدح في دلالة العلية ، فالغيم دليل المطر ، ثم عدم نزول المطر في بعض الصور لا يقدح في كونه دليلا . وعلاوة على ذلك فإن المسالك المختلفة - من مناسبة ودوران وتأثير وإيماء - قد تنفك عن العلية ولا يقدح في كونها دليلا على العلية<sup>(٢)</sup> .

(١) شرح القرافي على المحصول : ج ٢ ص ٣ - البحر المحيط ج ٥ ص ١٨٠

(٢) البحر المحيط ج ٢ ص ٢١٨ - ٢٢٦

أما الذين أخذوا بالطرد فعللوا هذا بالأمور الآتية :

أولا - يقررون أنه إذا علم لحكم من الأحكام أنه لا بد له من علة ، وتوصل الذهن إلى وصف من الأوصاف مع خلوه عن سائر الأوصاف الأخرى ، فلا شك أنه يحصل للذهن الظن بأن هذا الوصف علة لهذا الحكم ، لأنه لا يجوز أن لا يكون لهذا الحكم علة ، ولا يجوز أن تكون العلة وصفا آخر غيره لعدم الشعور به ، أى لعدم الشعور بهذا الوصف الآخر . فالطرد إذن لازم <sup>(١)</sup> . ويعترض على هذا بأن خلو الذهن عن سائر الأوصاف غير معقول ولا يعقل مطلقا من إنسان يتوجه نحو الاستدلال على شيء معين « ولا يقع من مجتهد يسعى للوصول إلى ما يشير الظن » .

ثانيا - يدل الاستقرار على أن النادر يلحق بالغالب ، فإذا وصلنا إلى أن الوصف في جميع الصور المقارنة محل النزاع مقارن للحكم ، ثم رأينا الوصف خاصا في الفرع ، وجب أن يثبت له الحكم إلحاقا لتلك الصورة الواحدة بسائر الصور . والمقصود هنا بالاستقرار : الاستقرار الناقص .

ثالثا - إذا ما رأينا فرس القاضي واقفا على باب الأمير غلب على ظننا كون القاضي في دار الأمير ، وما ذاك إلا لأن مقارنتهما في سائر الصور أفاد الظن مقارنتهما في هذه الصورة المعينة <sup>(٢)</sup> .

ويقف الكيا الهراسي ( ويعتبر الكيا مؤرخ علم الأصول الكلامي ) موقفا متوسطا فيقول : إن الطرد لا يصح في غير المحسوسات . أما في المحسوسات فيكون صحيحا - فالبرق يستعقب صورة الرعد ، فاطرد لهذا وغلب على الظن <sup>(٣)</sup> .

(١) الرازي . المحصول باب مسالك العلة .

(٢) الزركشي . البحر المحيط ص ٢١٨ - ٢٢٦ .

(٣) الزركشي . البحر المحيط ج ٥ ص ٣١٩ .

هذا هو مسلك الطرد كما عرفه المسلمون ، وقد سبقوا بوضعهم هذا المسلك  
جون استيوارت مل في وضعه قانون التلازم في الوقوع ، فالطرد في جوهره  
هو هذا القانون ، فان العلة والمعلول متلازمان ، بحيث إذا وجدت العلة وجد  
المعلول . وقد تكلمنا عن هذا القانون عند مل في شروط العلة .

### المسلك الثالث : الدوران

الدوران يعرف بأنه دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً . ويعبر  
الأصوليون عنه « بالجرياني » أو « بالطرد والعكس » . . وهو أن يوجد  
الحكم بوجود الوصف ويرتفع بارتفاعه ، فيعلم أن هذا الوصف علة ذلك  
الحكم . والوصف يسمى مداراً ، والحكم يسمى دائراً .

ويقول الأصفهاني في شرحه على المحصول : « الدوران يستلزم المدار  
والدائر - فالمدار هو المدعى عليه والدائر هو المدعى معلوليته . ولا بد من  
ترتيب الوجود على الوجود ، والعدم على العدم » <sup>(١)</sup> . فعناصر هذا المسلك  
إذن ثلاثة : المدار والدائر والدوران ، ومثاله : إن عصير العنب قبل أن يدخله  
الاسكار ليس بحرام إجماعاً فإذا ما دخله الاسكار كان حراماً إجماعاً . فإذا  
ذهب عنه الاسكار ذهب عنه التحريم . فلما دار التحريم مع الاسكار وجوداً  
وعدماً ، ثبت لنا أن الاسكار علة التحريم .

والدوران يستند إلى التجربة . بل إن الأصوليين يعتبرونهما شيئاً واحداً :  
الدورانات عين التجربة . وقد تكثر التجربة فتنفذ القطع ، وقد لا تصل إلى  
ذلك : قطع الرأس مستلزم قطعاً للموت ونظنه مع السم » <sup>(٢)</sup> . ويقول

---

(١) الأصفهاني . شرح الأصفهاني على المحصول ص ١٠٤

(٢) القرافي . تفاسير الأصول في شرح المحصول ( مخطوط ) ج ٢ ص ١٠٣

رضا الدين النيسابورى : « الدورانات الدالة على عليية المدار كثيرة جدا تفوت الإحصاء - وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب إنما ثبتت بالتجربة ، وهى الدوران بعينه . وذلك كالاسهال والسخونة والبرودة ، فانها تدور مع تناول بعض الأدوية والأغذية وجودا وعدما » (١) .

وينقسم الأصوليون - فى اعتبار الدوران موصلا إلى اليقين أو الظن أو لا يفيد يقينا ولا ظنا - إلى أربعة أقسام :

١ - القسم الأول - وهو يرى أن الدوران يفيد اليقين : ويمثل هذا القسم أصوليو المعتزلة ، وقد قالوا إن الدوران يؤدى إلى القطع بالعلية ، وأنه لا دليل فوقه . وبعض الاشاعرة الذين قالوا بأنه إذا كثرت التجربة أفادت القطع أو اليقين . ويقول القرافى : « الدوران يفيد اليقين عقلا : كدوران العلم مع العالمية ، وعادة : كدوران الموت مع قطع الرأس » . ويقول كثير من الجدليين (٢) : « إنه من أقوى ما يثبت به العلل » (٣) .

٢ - القسم الثانى : ويمثله معظم أصوليو الاشاعرة ، وهم يرون أن الدوران يؤدى إلى الظن مهما كثرت التجربة ، وذلك بشروط أهمها عدم المزاحم والسلامة عن المعارض والتكرار (٤) . ويعلمون هذا بان العلة لا توجب الحكم بذاتها ولكن هى « علامة » منصرفة ، فاذا دار الوصف مع الحكم وجودا وعدما ، غلب على الظن كونه معرقا لها . يقول رضا الدين النيسابورى

---

(١) نفس المصدر

(٢) شرح القراق على المحصول . ج ٢ ص ١٠٣

(٣) الزركشى . البحر : . ج ٥ ص ٢١٧

(٤) شرح الاصفهاني على المحصول . ج ٢ ص ١٠٧

« إننا إذا وجدنا دورانا لا يمنع مانع من القيود التي تمنع الدوران ، فانه يغلب على الظن كونه فردا من تلك الدورانات ، وكون ذلك المدار من تلك الدورانات ، فتحصل عليه الظن بعليته - إلحاقا للفرد بالأعم الأغلب . وذلك لأنه لما كان علمنا كون أهل الحبشة سودا والعقالية بيضا ، غلب على الظن كون الحبشي المذكور أسود ، وكون الصقلي المذكور أبيض » (١) .

٣ - القسم الثالث : يرى أن الدوران شرط في صحة العلية ، وليس دليلا على صحتها . يقول ابن برهان : « الطرد عندنا شرط صحة العلة وليس دليلا على صحتها ، أما الانعكاس فليس بشرط لصحة العلية » (٢) .

٤ - القسم الرابع : وهم الذين يرون أن الدوران لا يدل على العلية . واستندوا في هذا إلى ما يأتي :

أولا - « أن الدوران لو كان دليل العلة ، لكان كل مدار علة للدائر معه ، ولكن التالي باطل ، فالمقدم مثله » . وإثبات بطلان الدوران أن هناك حالات يتحقق فيها الدوران ولم تتحقق فيها العلية ، وأوضحها هي :

١ - أن العلة نفسها تدور مع المعلول نفسه وجودا وعدمه ، مع أن المعلول ليس بعلة للعلة قطعا .

٢ - الجوهر والعرض متلازمان تقيًا وإثباتًا ، مع أن أحدهما ليس علة في وجود الآخر .

---

(١) شرح الاصفهاني ص ١٠٤

(٢) البحر ... ص ٥٢٠ ص ٢١٧

٣ - ذات الله وصفاته متلازمان . وكل صفة من صفاته تلازم سائر الصفات ، ولكن لا علية بينها .

٤ - المتضايفان - كالأبوة والبنوة - متلازمان وجودا وعدما ، مع أن أحدهما ليس علة في وجود الآخر .

٥ - الجهات الست لا تنفك واحدة منهما عن الأخرى بينما لا يتحقق بينهما علية .

٦ - المحدد والمحدود (١) .

ثانيا - الدوران يكون من أمرين : الاطراد والانعكاس . والاطراد ليس دليلا على علية الوصف . والانعكاس غير مأخوذ به في العلل الشرعية . وإذا كان كل واحد منهما ليس دليلا على العلية ، فمجموعهما ليس كذلك (٢) .

ويجب أصحاب الدوران بأنه ليس من اللازم أن يكون كل واحد منهما ليس بدليل على العلة وأن يكون مجموعهما كذلك . فانه يثبت للمجموع ما لا يثبت للأفراد .

ثالثا - أن الوصف المدار يجوز أن يكون وصفا ملازما للعلة ، وليس العلة ، وذلك كالأئحة المخصوصة اللازمة للأسكار ، ولا سبيل إلى ذلك إلا

---

(١) الزركشي : البحر المحيط ص ٣١٢ - ٣١٨

(٢) نفس المصدر - نفس الصفحات

بالتعرض لانتقاء وصف غيره بواسطة السبر . ويعنى هذا الانتقال من طريقة الدوران إلى طريقة السبر (١)

وهذا المسلك هو قانون التلازم فى الوقوع وفى التخلف عند مل :

Joint method of Agreement and Difference

وهو يستند إلى أن العلة إذا حضرت - حضر معاؤها ، وإذا غابت - غاب . فإذا ما بحثنا حالتين تظهر فى كل منهما ظاهرة خاصة ، فوجدنا أنهما تختلفان فى كل شىء عدا أمراً واحداً فقط ، وحالتين أخريين لا تظهر فيهما الظاهرة ، فوجدنا أنهما لا تتفقان فى شىء عدا تغيب ذلك الأمر - فإنا نستنتج أن ذلك الأمر الموجود فى المثالين الأولين ، المتغيب فى المثالين الآخرين ، هو علة الظاهرة (٢) .

#### المسلك الرابع . تنقيح المناط .

يفسر الزركشى فى البحر المحيط تنقيح المناط بأن التنقيح فى اللغة التهذيب والتمييز ، فىقال : كلام منقح - أى لا حشر فيه . والمناط هو العلة ، والمناط فى الأصل اسم مكان النوط (أى التعليق) من ناطه به إذا علقه عليه وربطه به . وأطلق على العلة لأن الشارع ناط الحكم بها وعلقه عليها (٣) .

ويعرف السبكي تنقيح المناط إصطلاحاً بما يأتى : «أن يدل نص الظاهر على التعليل بوصف ، فيحذف خصوصه عن الإعتبار ، ويتاظ الحكم بالأعم ،

---

١ نفس المصدر . . . ونفس الصفحات

٢ Nill : A System . . . . p. 256

٣ الزركشى البحر المحيط ص ٢٢٦ .

أو تكون أوصافه في محل الحكم ، فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقي . وحاصله الاجتهاد في الحذف والتعيين . (١) أو بمعنى أدق يقوم هذا المسلك على عمليتين : الأولى هي الحذف ، والثانية هي التعيين .. أى على القائس حذف ما لا يصلح للعلية من أوصاف المحل ، ثم يعين العلة من بين ما تبقى . ويمزج بعض الأصوليين تنقيح المناط بمسلكين آخرين : هما السبر ، وقياس لا فارق . فالرازي يعتبر تنقيح المناط والسبر شيئاً واحداً (٢) . ولا يوافق الجلال المحلى على هذا في شرحه لجمع الجوامع ، بل يرى أن السبر هو حذف الأوصاف غير المطلوبة وعدم تعيين الباقي للعلية ، بينما تنقيح المناط هو حذف وتعيين . فهما يتفقان في المرحلة الأولى ويزداد التنقيح مرحلة (٣)

أما عن تنقيح المناط وقياس لا فارق ، فإن الرازي (٤) — ويتابعه اليعضاوى (٥) — يعرفان تنقيح المناط بأنه : إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق — بأن يثبت القائس أنه لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا . وذلك لا مدخل له في الحكم البتة ، فيأزم اشتراكهما في الحكم الموجب له . واعتراض بعض الأصوليين على أن إلغاء الفارق بين الأصل والفرع ليس هو تنقيح المناط ، لأن التنقيح تهذيب للعلية ، بينما إلغاء الفارق يكون من غير معرفة العلة المشتركة . فتتنقيح المناط إذن أعم من قياس لا فارق ، كما أنه أعم من السبر . ويسمى الحنفية تنقيح

---

١ — الجلال المحلى على جمع الجوامع ( مخطوط )

٢ — المحصول . ج ٢ كتاب القياس - تنقيح المناط .

٣ — الجلال المحلى على جمع الجوامع - القياس - تنقيح المناط .

٤ — المحصول - نفس الصحائف السالفة .

٥ — المنهاج . ص ٨٨

المناط استدلالاً ، ويفرقون بينه وبين القياس بأن القياس اسم لما يكون  
الإلحاق فيه بذكر الجامع .

وهذا القياس لا يفيد إلا الظن . والاستدلال ما يكون الإلحاق فيه بالغاء  
الفارق الذي يفيد القطع ، بل يجري مجرى القطعيات (١) .

وتنقيح المناط يشبه الطريقة السلبية في إثبات الفرض عند المحدثين - وهي

طريقة الحذف La Methode d'elimination

وهذه الطريقة - في إيجاز - هي أن يكون لدينا عدد من الفروض ،  
فنضع قائمة لها ، ثم نقوم بحذف الفروض التي تناقض التجارب التي نعملها  
لتحقيق المسألة التي نريد بحثها ، ثم نعتبر الفرض الباقي في القائمة هو الفرض  
الصحيح (٢) .

\* \* \*

هذه هي بعض طرق العلة أو مسالكها ، نكتفي من مباحث القياس بها في  
الآونة الحاضرة . وقد أوضح لنا هذا العرض الموجز لبعض مباحث القياس  
الأصولي عبقرية المسلمين في التوصل إلى المنهج الاستقرائي في أكمل صورة .  
فقد أقاموا أكبر طرق البحث العلمي عتدهم على قانونين طبيعيين هما : قانون  
العلية وقانون الإطراد في وقوع الحوادث . ثم اشترطوا للعلة شروطاً ،

---

(١) البحر المحيط ( مخطوط ) ج ٥ ص ٢٢٦

(٢) Lalande : Théories ... p 224

وضعوا مسالك لها سبقوا بها المحدثين في وضعهم لقوانين الاستقراء وطرقه ،  
وأقاموا القياس الأصولي - كما أقام المحدثون الاستقراء - على أساس التجربة ،  
واعتبر كثيرون منهم التجربة موصلة إلى اليقين .

وقد تبين لنا الآن في جزم وقطع أن القياس الفقهي شيء آخر غير  
التمثيل الأرسططاليسي ، وأنه نتاج إسلامي خالص توصل إليه المسلمون .



## الفصل الخامس الطرق الإسلامية الأخرى

عرضنا في الفصل السابق لأهم طريق من طرق الاستدلالات الإسلامية وهو القياس الأصولي . وسنبحث في هذا الفصل بعض الطرق الأخرى التي استخدمها المسلمون في أبحاثهم وأخذوا بها قبل نهاية القرن الخامس الهجري، أي إلى عهد الغزالي حيث دعا إلى مزج المنطق اليوناني بعلوم المسلمين واتخاذها منهجاً لها . أما أصحاب تلك الطرق فهم الأشاعرة ، ومن المحتمل أن يكون المعتزلة قد استخدموها أيضاً ، وهذا الاحتمال يصل إليه ابن رشد : « وأما المعتزلة فلم يصل إلينا من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ، ويشبه أن يكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة » (١) .

وأول هذه الطرق هو قياس الغائب على الشاهد (٢) ، وهذا القياس هو القياس الأصولي ، فالمقيس عليه عند المتكلمين هو الأصل عند الأصوليين ، والمقيس هو الفرع ، والجامع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلة عند الأصوليين . ويضيف المتكلمون إلى الجمع بالعلة الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة ، وهي ما سنبحثها الآن في إيجاز ، لأن الأصوليين لم يتكلموا إلا في الجمع بالعلة . أما الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة فلم يبحثوا فيه .

---

(١) ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ( طبعة القاهرة ) - ٤٥ .  
وقد ظهر كتاب المغنى للقاضي عبد الجبار ، وهو يستخدم هذه الطرق فهي إذن حظ مشترك من نظار المسلمين جميعاً .

(٢) إمام الحرمين - البرهان ج ١ باب مدارك العقول ، الزركشي ج ١ ص ٣١ .

أما الجمع بالعلة عند المتكلمين فيحدده أبو بكر الباقلاني - وهو بصدد تحديد الأوجه التي ينقسم إليها الاستدلال - بأنه يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما ، فيجب أن يقضى على كل من وصف بتلك الصفة في الغائب ، فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة هو حكم مستحقها في الشاهد ، لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها . ويعطى الباقلاني أمثلة لهذا بأن الجسم إنما كان جسما لتأليفه وأن العالم إنما كان عالما لوجود علمه ، فيجب القضاء أو الحكم باثبات معلم لكل من وصف بأنه عالم ، والحكم باثبات التأليف لكل ما وصف بأنه جسم أو مجتمع . ويقرر الباقلاني أن الحكم العقلي الذي يستحق لعلة لا يجوز أن يستحق مع عدمها ولا لوجود شيء يخالفها ، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة (١) . أما إمام الحرمين فيمثل له بأنه إذا كانت العالمية شاهدا فيمن له العلم معللة بالعلم ، وجب أن تكون كذلك في الغائب (٢) . وحاصل هذا الجمع أن العلة العقلية تتلازم مع معلولها ، ولا يجوز تقدير واحد منها دون الآخر . فلو جاز لنا تقدير العالم عالما دون العلم ، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما ، وهذا محال . لكن الحقيقة أن الوصف يقتضي الصفة ، كما أن الصفة تقتضي الوصف ، فإذا ثبت أن كون العالم عالما شاهد معلل بالعلم ، لزم كون الغائب العالم عالما معللا بالعلم أيضا . . . وعلى هذا الأساس أثبت الصغانية للغائب الإرادة والكلام وغيرها من الصفات (٣) .

(١) الباقلاني ، التمهيد ( طبعة بيروت ) ص ١١ .

(٢) إمام الحرمين . البرهان ، الشريستانى . نهاية الأقدام في علم الكلام ج ١ ص ١٨٢ ، الرازى المحصول ج ٢ القسم الثالث الباب الاول المسألة الأولى .

(٣) إمام الحرمين . البرهان ج ٢ القسم الثالث الباب الاول المسألة الأولى .

أما الجمع بالشرط فمثاله : العلم مشروط بالحياة شاهداً فكذلك غائباً .  
 وتفسير هذا أنه يجب طرد الشرط شاهد أو غائباً . فإن كون العالم عالماً لما  
 كان مشروطاً بكونه حياً في الشاهد ، وجب طرده في الغائب (١) . أما  
 الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الجدوث والتخصيص والإحكام يدل على القدرة  
 والإرادة والعلم شاهداً فيجب طرد ذلك غائباً . وتفسير هذا أنه يجب طرد  
 الدليل شاهداً وغائباً ، فإن كون التخصيص والإحكام دليلاً على القدرة في  
 الشاهد وجب طرده في الغائب (٢) .

أما الجمع بالحد والحقيقة فيمثلون له بأنهم إذا حدوا العالم في الشاهد بأنه  
 من له العلم فيجب طرد الحد غائباً . وقد اختلف المتكلمون في الحد والحقيقة  
 هل هما شيء واحد أم شيان مختلفان ؟ وإذا كانا شيئين مختلفين ، فهل نعتبر  
 الجمع بالحد غير الجمع بالحقيقة (٣) ؟

يُنقَد بعض المتقدمين من المتكلمين - والمتكلمون المتأخرون - هذا  
 الطريق ، ويبينون ضعفه وعدم إيصاله إلى اليقين ، واليقين غاية العقليات .  
 بوجوه تلخص أسباب ضعفه فيما يأتي :

(١) إن الجمع بالعلة باطل ، لأنه لا علة ولا معلول لدى الأشاعرة .

(١) إمام الحرمين . نفس المصدر السابق ج ١ ، باب مدارك العقول - الرازي . -  
 المحصول ج ١ ب ١ م ١

(٢) المصدر السابق .

(٣) نفس المصدرين .

والمقصود من إنكار الجمع بالعلة ، إنكارها من الناحية العقلية ، لأننا رأينا أن الأشاعرة أنفسهم اعترفوا بمبدأ العلة في القياس الأصولي . ولا يقبل ابن رشد هذا النقد الذي يوجه إلى قياس الغائب على الشاهد من ناحية أنه لا صلة ولا ضرورة بين الشرط والمشروط ، وبين الشيء وعالته ودليله . ثم يرجع القول بهذا كله إلى السوفسطائيين ، ويقرر أن المتكلمين - وعلى رأسهم إمام الحرمين - إذا كانوا ينقدون قياس الغائب على الشاهد على هذا الأساس ، فإنهم قد تأثروا في هذا النقد بهؤلاء السوفسطائيين . ولا يضيق ابن رشد بنقد قياس الغائب على الشاهد في ذاته ، بقدر ما يضيق بنقد العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول . (١)

ب — أما السبب الثاني لضعف هذا الطريق فهو : أن الجمع بالحقيقة باطل ، لأن العلم بالحادث يخالف العلم القديم ، فكيف يجتمعان حقيقة وحدا مع اختلافهما ؟ لا يقبل كثير من المتكلمين هذا النقد ، لأنه قد يجمع بين العلم بالحادث والعلم القديم « العلمية » نفسها . ولكن إمام الحرمين يردد أن القول بالعلمية قائم على القول بالأحوال ، والقول بالأحوال باطل (٢) .

ج — أما السبب الثالث لضعف هذا الطريق فهو : أنه لا يفيد اليقين ، لأن أقوى أنواع هذا القياس هو الجمع بالعلة ، والجمع بالعلة لا يصل بالقائس إلى درجة اليقين ، لأن الجمع بالعلة يستند إلى مقدمتين مسلمتين : أولاهما - أن الحكم ثبت في الأصل لعلة معينة أو أن هذه العلة المعينة أنتجت هذا المعلول ، فالحكم معلول له . ثانيتهما - أن العلة هذه إذا وجدت في أي فرع آخر

(١) ابن رشد . تهافت التهافت ( طبعة القاهرة ) صفحة ١٢٢

(٢) إمام الحرمين . البرهان ج ١ باب ملء دارك العقول

أنتجت نفس الحكم ، أى أن العلة الواحدة تحدث دائما نفس المعلول .  
والقطع بهاتين القضيتين أو المقدمتين من الصعوبة بمكان ، لأن العلتين — علة  
الأصل وعلة الفرع — متشابهتان ، ولا بد من تباين الشبهتين ، وإلا أصبح  
كل منهما عين الآخر ، فيكونان أمرا واحدا ، والمفروض أنهما شبيهان .  
وإذا اختلفت هويتهم ، يحتمل أن يكون ذلك الاختلاف مانعا من الجمع  
بينهما (١) .

يجيب بعض الأصوليين : بأن اختلاف الهوية الشخصية ليس مطلقا عقبة  
فى سبيل الجمع بين العلتين ، لأن القائس لا ينظر إلى خصوصيات المحال  
ولكن إلى عمومياتها ، فيقطع بهذا لا عقلا فحسب ، ولكن عقلا وعادة وشرعا .  
أما من الناحية العقلية : فلا نأخذ بقطع أن المحل إنما يصير أسود أو أبيض أو  
عالمًا لعموم هذه المعاني ، ولا يقطع مطلقا لشخصياتها .

أما من ناحية العادة : فلا نأخذ بعلم أن زيدا احترق بيته بهذه النار ، لا لأنه  
هذا البيت ، ولا لأنها هذه النار ، ولكن لأن هذا بيت وهذه نار . أما خصوص  
البيت وخصوص النار فلا صلة له مطلقا بالاحتراق .

أما من الناحية الشرعية : فأننا نرجم الزانى لا لخصوص زناه ، ولكن لما  
صدر منه من مفهوم الزنا المطلق ، فإذا ما نظرنا إلى هذه العموميات ولم ننظر إلى  
الجزئى أو الشخص ، أمكن الجمع بالعلة .. وهنا يصل الباحث إلى درجة  
اليقين (٢) .

د — الاعتراض الرابع : وهو أنه على فرض أفادته لليقين ، فإن

(٣) شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع لابن السبكي . باب القياس فى العقليات .

(١) شرح الأصفهاني على المحصول (مخطوط) ج ٢ ص ١٩٨ - ١٠٠

القياس المنطقي الأرسططاليسي يغني عنه ، وهذا تقدم من وجهة نظر  
أرسططاليسية بحجة — ومع ذلك فقد رد بعض الأصوليين بأنه يمكن اعتبار  
قياس الغائب على الشاهد دليلاً بجانب الدليل البرهاني ، فيمكن به الترجيح  
عند التعارض (١) .

هذه صورة لقياس الغائب على الشاهد لدى علماء الكلام ، وهو في جوهره  
القياس الأصولي ، ولكن يمتاز عنه بتلك الجوامع التي ذكرنا .

الطريق الثاني . هو « إنتاج المقدمات للنتائج » (٢) وهو استخلاص  
النتيجة من المقدمة بحيث تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية . وقد تكون  
المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية ، كقولنا — الجوهر لا يخلو من الحوادث التي  
لها أول ، وهذه مقدمة نظرية لا يمكن التوصل إليها إلا بدقيق النظر . . .  
والنتيجة : أن مالا يخلو عن الحوادث التي لها أول فهو حادث . وهذه النتيجة  
ضرورية .

وينكر متأخرو المتكلمين أن يكون هذا الطريق من أدلة العقول ،  
ويرى إمام الحرمين — من بين المتقدمين — أنه لا حاصل للفصل بين  
النظري والضروري . أي أن تقدم هذا الطريق يتصل عنده بمذهبه العام في  
العلم ، الذي يقرر أن العلوم كلها ضرورية ، وأن النظر ليس إلا ترددا بين  
أنحاء الضروريات (٣) .

ولكن كيف يمكن الإنتاج من مقدمة واحدة ؟ قس المثل السالف الذكر

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) إمام الحرمين . البرهان ج ١ باب مدارك العقول .

(٣) المصدر عينه . ج ١ باب العلم

لا نستطيع مطلقاً أن نصل إلى النتيجة التي وصلنا إليها من مجرد وجود المقدمة الأولى ! معنى هذا أننا حذفنا إحدى المقدمات ، إما اعتماداً على ذكاء المخاطب وإما للمغالطة ، ونكون أرجعنا هذا الطريق - على هذا الأساس - إلى القياس المضمر . لم يذكر المسلمون هذا ، ولكنهم اعتقدوا أنه يمكن الاستدلال بمقدمة واحدة . وسيردد ابن تيمية هذه الفكرة - فيما بعد - عن نظار المسلمين أنفسهم .

الطريق الثالث : الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه (١) ويمثلون له بقياس الألوان على الأكوان في استحالة تعرى الجواهر عنها . فهذا الطريق - في آخر تحليل له - ليس إلا قياس الغائب على الشاهد . ويعرفه إمام الحرمين في تقاسيمه للنظر الشرعي بالحاق المختلف فيه بالمجتمع المتفق عليه (٢) .

أما الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه في المعقولات ، فلا يقبله أيضاً النظائر المتأخرون ، فإن المطلوب في المعقولات العلم ، ولا أثر للخلاف والوفاق في المعقولات (٣) .

الطريق الرابع . هو السبر والتقسيم (٤) ويرى بعض المتأخرين من المتكلمين أنه كان طريقاً قائماً بذاته ، ويرى البعض الآخر أنه طريق لاثبات علة الأصل في الأقيسة العقلية عند المتكلمين الأولين (٥) . وقد عالجناه كمسلك

---

(١) الزركشي . البحر المحيط ج ١ ص ٣٢

(٢) إمام الحرمين البرهان ج ٢ - باب تقاسيم النظر الشرعي

(٣) إمام الحرمين . البرهان ج ١ - باب مدارك العقول

(٤) إمام الحرمين المصدر عينه

(٥) المواقف . ج ٢ ص ٢٥ - ٢٦ والشرح والهاشية

من مسالك العلة ، وستعالجه هنا على أنه طريق قائم بذاته - وإن كان لا يختلف بحسبه على الأساس الآخر . وليس هذا الطريق ضعيفا في شقيه عند المتأخرين ، بل إنهم يقسمونه إلى : ١ - ما لا ينحصر في تنفي وإثبات « لو كان الأمر مرثيا لرأيناه الآن » فإن المانع من الرؤية القرب المفرط أو البعد أو الحجب إلى غير ذلك مما يعدونه . وهذا الطريق لا يفيد عندهم علما ، بل يكفي في رده أن يثبت المعارض مانعا غير ما ذكر .

ب - وإلى تقسيم يتردد بين التنفي والاثبات ، وهذا التقسيم وحده يصل به الباحث إلى النظر الصحيح (١) .

الطريق الخامس : الالتزامات (٢) وقد اختلف أيضا في هذا الطريق . فالرازي يقرر في نهاية العقول أن الالتزامات « من أنواع القياس بالحقيقة وأنه يكون أحيانا على صورة « قياس الطرد » أي طرد حكم الأصل في الفرع - سواء كان الحكم ثبوتا فيكون الطرد في الاثبات ، أو عدميا فيكون الطرد في التنفي . أو بمعنى آخر هو الاستدلال القياسي بتحقيق الملزوم على تحقيق اللازم ، ويكون تارة على صورة قياس العكس . . أو بمعنى آخر هو الاستدلال القياسي بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم . أما صاحب المواقف فيعالجه على أنه « من أشهر الطرق في إثبات العلة المشتركة » في قياس الغائب على الشاهد ، ويعرفه بأنه « هو القياس على ما يقول به الخصم لعله فارقة توجد في الأصل الذي يقول به الخصم ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه » لأنه إذا كان المقصود بالالتزامات قياس الطرد أو قياس العكس ، فليست هذه الأقيسة ضعيفة ، ولكن الضعف يأتي من أننا ننسب تعيين العلة والحكم

(١) امام الحرمين . البرهان ج ١ - باب مدارك العقول

(٢) المواقف . ج ٢ ص ٣٠ - والشرح والحاشية

إلى الخصم .. ثم يأتي الخصم ، وينكر أحدهما ، أى ينكر أن تعيين الحكم كان لهذه العلة ، وأن تعيين العلة كان لهذا الحكم .

أما شارح المواقف فيرى أن الإيجي أخطأ في اعتباره «الالزامات ثالث الطرق المثبتة للعلة» بينما هي في تقسيم الرازي - وهو الذى استمد منه الإيجي كلامه فيما يرجح - يقصد بها طريقا ثالثا مستقلا بذاته . هناك رأى آخر يميل إلى القول بأنه لا مانع مطلقا من اعتبار الالزامات كالسبر والتقسيم طريقا منفصلا بذاته من ناحية ، وفي الوقت عينه تشتمل على نوع من أنواع الإثبات للعلة المشتركة ، فإن القائس يتمسك بها مفترضا أن خصمه معترف بحكم الأصل وعقلته التى يدعى هذا القائس أنها علة ، ولذلك لا يلجأ إلى طريق آخر فى إثبات علية عله حكم الأصل ، فكان افتراض اعتراف الخصم بعلية علة حكم الأصل - طريقا ثالثا فى إثبات علية علة القياس (١) .

الطريق السادس : « مالا دليل عليه - يجب نفيه » (٢) أو نضجه فى الصورة

التي يضعه فيها الباقلاني : « بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول » (٣) .

ويتكون هذا الطريق من مرحلتين: المرحلة الأولى أن نتلمس أدلة المثبتين للشيء : وثبت كذبها وضعفها بحيث لا نجد دليلا آخر على ثبوت الشيء سواها . وإما أن نقوم بعملية حصر وجوه الأدلة ، ثم نقوم باستقراء دقيق لها ينتهى إلى نفي هذه الوجوه كلها بحيث لا نجد وجوها أخرى غيرها . ومن هنا يتبين لنا أن هذه الصورة الثانية هي الأولى بعينها ، إذ تنتهى إلى عدم وجود أية أدلة غير الأدلة المنفية ، إلا أنها تمتاز عنها بفكرة الحصر . وقد كان بعض

---

(١) المواقف . نفس الصفحات

(٢) الزركشى . البحر المحيط ( مخطوط ) ج ٦ ص ٢٢ - المواقف ج ٢ ص ٢١

(٣) ابن خلدون . المقدمة ( طبعة القاهرة ) بدون تاريخ ص ١٢٦

المتكلمين يرى في هذه الفكرة زيادة لا مبرر لها ، ولذلك عدل عنها إلى الصورة الأولى ، فهي تنفي مالا دليل عليه لأن تنفي مالا دليل عليه ينتج انتفاء الضروريات والنظريات من ناحية ، وإثبات اللامتناهى من ناحية أخرى - وكلاهما محال .  
وقد نقد المتأخرون هذا الطريق من ناحية أن المقدمتين الصغرى والكبرى ضعيفتان (١) .

على أن الباقلاني يضع هذا الطريق في صورتين : الصورة الأولى - أن يتقسم الشيء في العقل إلى قسمين أو أقسام ، يستحيل أن تجتمع كلها صحة أو فسادا ، فيبطل الدليل أحد القسمين ، فيحكم العقل بصحة ضده . وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام ، صحح العقل الباقي منها لا محالة .. ومثال الباقلاني : نحن نعلم استحالة خروج الشيء عن القدم والحدث ، فمتى قام الدليل على حدثه بطل قدمه ، ولو قام على قدمه بطل حدثه . الصورة الثانية : أن يستدل بصحة شيء على صحة مثله وما هو في معناه ، وباستحالة على استحالة مثله وما كان بمعناه .. ومثال الباقلاني : إثبات قدرة الله على خلق الجواهر والألوان مثل الذي خلقه ، وأحياء ميت مثل الذي أحياه وخلق الحياة فيه مرة أخرى بعد أن أماته ، وعلى أنه محال منه خلق جنس شيء كالسواد والحركات إلا في المكان في الماضي كما استحال ذلك في جنسهما الموجود في وقتنا هذا (٢) ..

\* \* \*

هذه هي طرق البحث عند المسلمين .. وهي تكون مع القياس الأصولي مذهباً منطقياً كاملاً . غير أنه ينبغي أن نلاحظ في هذه الطرق التي عرضناها في هذا الفصل مسألتين : المسألة الأولى - أنه يمكن ردها إلى القياس الأصولي .

(١) المواقف . ج ٢ . ص ٢١ - ٢٦

(٢) الباقلاني : التمهيد ص ١١

فهي صورة منه . المسألة الثانية - أن بعض صور هذه الطرق يبدو أنها موجودة في منطق أرسطو . وليس معنى هذا أن المسلمين استمدوها من هذا المنطق ، بل وصل إليها المسلمون بفطرتهم ولحاجتهم إلى وضع صور للاستدلال والبحث العلمي . . . وسيردد ابن تيمية هذه الفكرة ويوضحها ، وسيقرر أن المسلمين وصلوا بفطرتهم إلى كثير من صور المنطق الأرسططاليسى . ولكن في أساليبهم الخاصة وفي عبارات أدق وأضبط - من حيث صلتها باللغة العربية - من عبارات المنطق الأرسططاليسى وأسانيه .

ويضاف إلى رأى ابن تيمية هذا إستناد كثير من هذه الطرق إلى طريق القياس الأصولى - وقد رأينا أن هذا القياس يخالف التمثيل الأرسططاليسى مخالفة تامة ويقوم على أساس لا يتفق أى إتفاق مع منطق أرسطو . . . هذا كله يدعونا إلى القول بأننا أمام منطق يخالف منطق أرسطو في جوهره . . . منطق يتكون من مبحث في الحد لا يستند على فكرة الماهية - وهي جوهر هذا المبحث عند أرسطو - ومن مبحث في الاستدلالات يقوم على التجربة المؤدية إلى اليقين - وهي عنصر لم يعرفه أرسطو . وقد أدى عدم الاعتراف بالمنطق الأرسططاليسى إلى مهاجمة الأساس الذى يقوم عليه هذا المنطق ، فقام بعض مفكرى الاسلام بنقد مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وعدم إرتفاع النقيضين ( مبدأ عدم التناقض ) ومبدأ الثالث المرفوع كما قام من الاشاعرة من نقد مبدأ العلية - وهذا ما سنوضحه في الفصلين القادمين .

## الفصل السادس

### نقد المتكلمين لقانوني الفكر الارسططاليسيين :

أ — قانون عدم الجمع بين النقيضين

ب — قانون عدم إرتفاع النقيضين

تبين لنا ان الأصوليين لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسي، وأنهم أقاموا منطقاً جديداً يعارضه . وقد دعا هذا إلى مهاجمة بعض مفكري الاسلام لهذا المنطق في أساسه - وهذا الأساس هو البديهيات التي يقوم عليها ، وهي القوانين الثلاثة المشهورة : قانون الذاتية - وقد عرفه الاسلاميون باسم قانون الهوية أو قانون الهوية هو ، وقانون « عدم الجمع بين النقيضين » - أي قانون عدم التناقض ، وصورته الشرطية « قانون إرتفاع النقيضين » ، أي قانون الوسط الممتنع . ونقد الأصوليين لهذين المبدأين يشبه - إلى حد ما - إتجاه المناطقة المعاصرين في القرن العشرين لنقد هذا القانون أو هذين القانونين ، فقد كان من أهم المسائل التي درست في فلسفة العلوم - في هذا القرن - نقد بديهيات العقل . كما أن المسألة بالذات أثرت في المدرسة الرياضية المعاصرة ، فلم يقبل المعاصرون قانون الثالث المرفوع - أي قانون عدم إرتفاع النقيضين . ونقد المسلمين قانون عدم الجمع بين النقيضين وقانون عدم إرتفاع النقيضين هو ما سنحاول بحثه في هذا الفصل . ثم نبحث في الفصل القادم نقد المتكلمين لمبدأ آخر بديهي هو قانون العلية .

قلنا إن هذه القوانين هي أساس المنطق الأرسططاليسي ، بحيث يعرف هذا المنطق أحيانا باسم علم قوانين الفكر ، وهذا ما يشعر بخطر هذه القوانين أو هذه القواعد في إقامة البناء الأرسططاليسي . وقد رأى أرسطو فيها مبادئ عامة بديهية تجعل من المنطق علما حقيقيا أو علم العلوم ، وتسمح له بوضع مناهج علمية . ويطلق على هذه القوانين تعبيرات شتى - فتارة تسمى « بقوانين الفكر » وطورا بديهيات البرهان الأساسية .

وقد حصرها أرسطو في ثلاثة : قانون الذاتية ، وقانون عدم الجمع بين النقيضين وقانون عدم ارتفاع النقيضين . وهذه القوانين تعود إلى طبيعة العقل فهي بيّنة في ذاتها . ولم يكن أرسططاليس أول من كشفها بل وجدت قبله ، إلا أنه أول من جردها قوانين سابقة على كل تفكير .

أما صورة المبدأ الأول فهي : أن كل شيء هو نفسه . وصورة المبدأ الثاني أن الشيء وتقيضه لا يجتمعان في شيء واحد بعينه في آن واحد ، ويعبر عنه أرسطو بأنه « لا يمكن أن يوجد الشيء ولا يوجد في وقت واحد بعينه » أما المدرسيون فيقولون : « التناقض هو أن تثبت أو تنفي لشيء أو عن شيء شيئا معينا في آن واحد » ، وهذا القانون متصل بالقانون الأول - فهو يكمله ، لأنه لولا ما يمدنا به لأصبح مبدأ الذاتية غير كامل من الناحية المنطقية أولا ، وغير مفهوم فهما تاما ثانيا . وذهب بعض المناطقة إلى أن هذا القانون لا يسير بنا خطوة أوسع من قانون الذاتية - بل أنه يردد مضمون قانون الذاتية - وهو أن الحقيقة واحدة - بعبارة مخالفة في الصورة لا في جوهر المعنى .

أما صورة القانون الثالث فهي : الشيء إما أن لا يكون - وإما أن لا لا يكون . أو كما يقول أرسطو « لا وسط بين النقيضين » وإذا كان يعبر عن القانون الأول في صورته الرمزية بأن  $a$  هي  $a$  والقانون الثاني بأن  $a$  ليست  $a$  ولا لا  $a$  ، فإن هذا القانون الثالث يعبرون عنه بأن  $a$  إما أن تكون لا  $a$  أو لا لا  $a$  أى أن الحكم ونقيضه لا يمكن أن يكونا باطلين ، بل لا بد لأحدهما من أن يكون صحيحا والآخر غير صحيح (١) .

**موقف المتكلمين من هذه القوانين :** إنتقلت هذه القوانين مع ما نقل من التراث الفلسفي الأرسططاليسى إلى العربية وعرفها المسلمون . . نقل إليهم هذا المنطق على أنه صورة اليقين المطلق ، وإعتبرت مبادئ هذه قمة التقين ، فلما وضعوا منطقهم الخاص ، وساروا في أبحاثهم بدون تقيد بهذا المنطق ، خرج البعض منهم على هذه القوانين فلم يقبلوا القانونين الثانيين بالذات ، وسأعرض لخروجهم عليها ثم أحاول أن أبين هل كانت هناك مصادر أجنبية استمد المتكلمون المسلمون منها هذا الخروج ؟ وسأتناول في إيجاز بعض المشاكل الكلامية أو الفلسفية التي أقصدها لا لذاتها ، لكن لكي أستخرج المنهج الذي سار عليه أصحاب تلك المشاكل في بحثهم لها .

أما قانون عدم الجمع بين النقيضين : فلا نستطيع أن نقول إنه نقد نقداً مباشراً ، ولكن حاول بعض المتكلمين أن يحددوا استخدامه فخرجوا في أبحاثهم عليه . أما أول صورة في الخروج على هذا القانون ، فنستخلصها

(١) أستندت في هذا العرض السريع الى

Cohen and Nagel : An Introduction to Logic and scientific method (New York 1924. p. 181 creighton : An Introductory to Logic p. 353 — 352 Bosanquet : Logic.

استخلاصاً عاماً من كلام بعض المتكلمين في باب القدرة . . . (١) هل القدرة تتعلق بالممكن والمستحيل أم بالممكن فقط ؟ يجيب بعض هؤلاء المتكلمين بأن قدرة الله تشمل الإثنين : الممكن والمستحيل ، فللقدرية الإلهية أن تجمع بين الوجود والعدم وتجمع بين القدرة والعجز وتجمع بين العلم والجهل . وبهذا قضوا على قانون عدم الجمع بين النقيضين .

ثم نرى محاولة لتحديد تطبيق هذا القانون ، وتبدو في شكل حجة بوجهها تنقاة الأحوال نحو مثبتتها ، وغايتها إنكار وجود صفة وراء الذات لا موجودة ولا معدومة ، ومؤداها : أن «الوجود إما موجود ووجوده ذاته فلا يتسلسل أو معدوم» (٢) . وهنا جمع تنقاة الأحوال بين النقيضين . وقد تنبهوا إلى هذا . ولكنهم عللوا الأمر بأن الشيء يمتنع اتصافه بنقيضه وبهو هو ، أى بهويته فلا يقال : الموجود عدم أو الموجود معدوم . أما إذا كان الإلتصاف بالنقيض بالاشتقاق أو بالنسبة فلا يمتنع . والمقصود بالنسبة أن يقال «ذو هو» ، وبالاشتقاق أن يشتق منه ما يحصل مواطاة ، إن كل صفة تقوم بشيء فبى تتضمن نوعاً من النقص لهذا الشيء . . فالسواد مثلاً القائم بالجسم مع هو غير الجسم مع اتصاف الجسم به ، فيصبح الجسم «ذا لا جسم» ، فلا يمتنع أن يكون الوجود لا وجود .

إن اجتماع النقيضين عند أرسطو لا يجوز أصلاً . أما عند هؤلاء المتكلمين فإن الحالة التى يجوز فيها اجتماع النقيضين هى عندما يكون الحكم محمولاً على ما صدق الموضوع ، وهذا هو الحمل المتعارف . أما إذا كان الحكم محمولاً على

(١) كثير من الأشاعرة لا يوافقون على هذا الرأى ، ونس هام في لفظة المجلان للزركشى وشارحه ص ١ .

(١) ألابجى . المواقف ج ٢ ص ٥ .

مفهوم الموضوع ، فيجوز اجتماع النقيضين - وهذا هو الحمل غير المتعارف :  
« وأما الحمل غير المتعارف بأن يكون الحكم على طبيعة الموضوع فلا استحالة  
فيه نحو : اللامفهوم مفهوم ، والجزئي كلي ، واللاشيء شيء » (١)

وهناك حجج أخرى تنكر هذا المبدأ أهملنا ذكرها لتهافتها . ويمكننا  
أن نقرر أن نقد هذا المبدأ وإنكاره كان متهافتا من الناحية العقلية . ولكن  
لم يأبه المتكلمون بهذا ، بل رأوا أنه لا شيء من وجهة نظر دينية .

أما النقد الحقيقي لهذا المبدأ ، فالتناجده في نقد صورته الشرطية ، أي نقد  
مبدأ عدم ارتفاع النقيضين ، حيث أنتج المسلمون تفكيراً منطقياً دقيقاً .  
فقد خرج عليه المتكلمون في مبحثين : في مبحث الحال ، وفي مبحث إثبات الله  
وصفاته . ونحب أن نقرر قبل أن ندخل في تفاصيل الموضوع مسألة على  
جانب كبير من الأهمية ، وهي : هل كان المسلمون يعلمون المنهج الذي  
يشيرون إليه ، أو بمعنى آخر المدى الذي سيؤدي إليه بحثهم في هاتين المسألتين ؟

أما مثبتو الحال فأنكروا إنكاراً باتاً أن يكون في بحثهم خروج على هذا  
القانون العقلي ، وحاولوا تفسير المسألة تفسيراً لفظياً (٣) . وأما أبو سليمان  
السيجستاني - صاحب مبحث صفات الله - فقرر في بساطة خروجه على هذا  
المبدأ (٢) .

أول المباحث التي أنكر فيها المسلمون قانون ارتفاع النقيضين هو مبحث  
الحال . وأول من وضع فكرة الحال أبو هاشم الجبائي ، وثناها أبو

(١) الإيجي . المواقف ج ١ ص ٥ .

(٢) الشهرستاني ( ٥٤٨ — ١١٥٣ ) نهاية الاقدام في علم الكلام ج ١ ص ١٣٦ .

(٣) ابن تيمية . شرح العقيدة الإصفهانية ( مجموعة الرسائل الكبرى ) ( طبعة القاهرة ) .

( ١٢٢٩ هـ ) ص ٧٠ — ٧١ .

أبو علي ، ثم قال بها الباقلاني ، ولكن على صورة تخالف رأى أبي هاشم قليلا ، ثم أخذ بها إمام الحرمين ، ولكنه لم يستمر على ذلك بل رجع عنها (١) . والمشكلة في ذاتها لا تهمنا بقدر ما يهمنا المنهج الذي سار عليه أصحاب البحث ، وليس في أيدينا مع الأسف كتب هؤلاء المفكرين حتى نستطيع عرض المنهج أو المشكلة في أكل الصور . ومع ذلك فإن ما بقى من نصوص في كتب علم الكلام المتأخرة يكفي لنستخلص منه المنهج .

أما تعريف الحال ، فيكاد يجمع أصحاب هذا البحث على أنه « هو الواسطة بين الموجود والمعدوم » ووصلوا إلى هذه النتيجة من أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصلا في الخارج فهو معدوم ، وإن كان له ثبوت في الخارج فهو إما باستقلاله كالأسود والسواد وهو الموجود ، وإما باعتبار التبعية لغيره وهو الحال ، كالقادرية والعالية . فالحال إذن عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة . واحترزوا بقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية (٢) . ولا يعتبر مثبتو الحال « المعدوم » نقيضا « للموجود » ، ولكن نقيضه « اللاموجود » .

ويثبت أصحاب الحال مبحثهم بطريقتين :

١ - أن الوجود غير موجود وإلا لكان وجوده زائدا على ذاته - لأنه في هذه اللحظة يكون له وجودان : فهو أولا يشارك الموجودات في وجودها ، ويمتاز عنها ثانيا بخصيصية هي ذاته ، أي أن وجوده يزيد على ماهيته ،

(١) نهاية الاقدام ج ١ ص ١٢١ ، المواقف ج ٢ ص ٢ .

(٢) عبد الرازق علي بن الحسيني اللاهيجي . شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام ( هذا الكتاب مطبوع ولكن لا أرقام لصفحاته )

فيتسلسل وجود بعد وجود إلى ما لانهاية . أو بمعنى أدق يلزم اجتماع أمور غير متناهية في وجود واحد ، وهذا محال .

٢ - أن الوجود غير معدوم ، وإلا اجتمع النقيضان وهذا محال . هنا تناقض شديد في فكر المعتزلة - لأنه ينمنا يقولون إن نقيض الوجود هو اللاوجود ، عادوا إلى القول بأن نقيضه هو العدم . وهذا بما دعا شارحا من شراح المواقف إلى القول بأن مثبتى الحال إنما سموا العدم نقيضا للوجود على اعتقاد الخصم لا على اعتقاد المستدل (١) . غير أن بعض مثبتى الأحوال تداركوا هذا الخطأ فعادوا إلى القول بأن نقيض الوجود فى هذه الحجة هو اللاوجود (٢) .

وينقسم الحال إلى « ما يعمل » وإلى « ما لا يعمل » وما علل فى أحكام لمعان قائمة بذوات ، وما لا يعمل فهو صفات ليست أحكاما للمعانى (٣) . وإن ندخل فى تفصيلات تلك الأقسام ، ولا فى موقف أبى هاشم والباقلانى واختلافهما فيها ، ولكن سأنقل إلى اعتراضات نقاة الأحوال فإنها تلقى ضوءا يوضح المسألة .

وضع نقاة الأحوال اعتراضات كثيرة أهمها - من ناحية المنهج - الاعتراضان الآتيان :

أولا - إن غاية المآظر أن يأتى بتقسيم يتردد بين النفى والاثبات ثم ينق

---

(١) المواقف ج ٢ ص ٤

(٢) تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام للسعد التفتازانى ( ١٣١٨ هـ ) ص ٥٦ ج ١

(٣) نهاية . ج ١ ص ١٢٢

أجدهما ، فيتعين الثاني . ولكن مثبتي الحال أثبتوا واسطة بين الاثنين ، فلم  
يفقد التقسيم والابطال علما (١) مع أن الضرورة العقلية تحتم انحصار المعلوم في  
الموجود والمعدوم فلا تعقل من الثبوت إلا الوجود ذهنيا أو خارجا ومن  
العدم إلى النفي .

ثانيا - إذا كان من مبادئ العقل الأساسية أنه لا واسطة بين الثابت  
والمنفي فلا واسطة أيضا بين الوجود والعدم .

أرجع المتكلمون المسألة إلى القانون العقلي يعرضونها عليه ، فتبين لهم  
بطلانها ، فنسبوها إلى شيئين : إما إلى السفسطة ، ولعلمهم قد تبينوا أن  
السوفسطائيين من قبل تقدوا مبدأ عدم ارتفاع النقيضين . وإما إلى تفسير  
لفظي آخر يخرج المسألة عن حقيقتها فيتصور الموجود بما له تحقق أصلا ،  
والمعدوم بما ليس له تحقق أصلا ، والواسطة بما له تحقق تبعا . فلن يكفي  
النفي والإثبات متوجهين إلى معنى واحد ، ولكن يعود النزاع لفظيا بحثا (٢) .

وقد أنكر مثبتو الحال أنهم أثبتوا واسطة بين النفي والإثبات ، فإن  
الحال عندهم شيء ثابت ، ولذلك تكلموا عنه بالنفي والإثبات . ولكنه في  
الآن نفسه ليس شيئا ثابتا على حياله موجودا ، أي هو على حياله لا يعرف  
كذلك ، بل مع الذات ، فإن الموجود المحدث إما جوهر وإما عرض ، والحال  
ليس جوهرًا ولا عرضًا بل هو صفة معقولة لهما (٣) .

أما المبحث الثاني الذي خرج فيه بعض مفكري الإسلام على مبدأ عدم

---

(١) المصدر عينه ص ١٣٦

(٢) المواقف ج ٣ ص ٣

قريب المرام ج ١ ص ٥٣ - ٥٧

إرتفاع التقيضين ، فهو مبحث صفات الله في مذهب أبي سليمان  
السجستاني (١) .

ينتقد أبو سليمان السجستاني ( ٣٨٠ هـ ٩٩٠ م ) طرق البرهنة على صفات الله  
أو نقيها لدى فرقتين من فرق المتكلمين وهما الأشاعرة والمعتزلة . وهو في  
هذا النقد يخرج على مبدأ الثالث المرفوع .

أما طريق الأشاعرة وهو إثبات صفات لله زائدة على ذاته ، فليس يؤدي  
— في اعتقاد السجستاني — إلا إلى تشبيه الخالق تشبيها جليا واضحا بصفات  
المخلوقين من ناحية ، وتعدد القدماء من ناحية أخرى . ولكي يتخلص المعتزلة  
من هذا التشبيه ، لجأوا إلى نفي الصفات الزائدة على الذات ، فقالوا : إن الله  
غير موصوف ولا محدود ولا منعوت ولا مرئي .

يعترض السجستاني على هذا الطريق بأنه لا يوصل إلى إثبات وجود الله  
منزها عن الصفات ، لأنه ماذا يكون حينئذ حال الموصوف والمحدود والمنعوت  
من خلقه — هل هو الصفة والحد والنعمة ، أم الموصوف غير صفته ، والمحدود  
غير حده والمنعوت غير نعته ؟ فإن كانت الصفة هي الموصوف ، والحد هو  
المحدود ، والنعمة هي المنعوت ، لزم أن يكون السواد هو الأسود والبياض  
هو الأبيض . وإن كان الموصوف غير الصفة ، والمحدود غير الحد ، والمنعوت  
غير النعت ، شاركت كل هذه الأشياء — وهي من خلق الله — خالقها المترم

---

(١) ابن تيمية : العقيدة الاصفهانية ص ٧٠ — ٧١ — شذرات من كتاب الأقاليد  
الملكونية للسجستاني ويعتبر ابن السجستاني قرمطيا — ولكن لا تثبت المصادر القائلين أيديته  
نسبة السجستاني إلى القرامطة .

عن الصفة والحد والنعت . وإذا جاز للمخلوق أن يشارك الخالق في وجهه من الوجوه ، لا يمتنع أن يشاركه في جميع الوجوه .

وهنا يصل السجستاني إلى القول « بأن من عبد الله بنى الصفات واقع في التشبيه الخفى - وهم المعتزلة ، ومن عبده بسمة الصفات واقع في التشبيه الجلى - وهم الأشاعرة » ولكن المعتزلة مع ذلك أثبتوا له « أسامى لا تتعرب عن الصفات والنعت » أو بمعنى أدق قالوا إن صفاته غير ذاته ، فهو مجمع بالذات بصير بالذات ، ولكنهم تقوا السمع والبصر والعلم .

وفي هذا خطأ . فان هذه الأسامى إذا لزمت ذاتا من الذوات ، لزمت الصفات التى من أجلها وقعت الأسامى ، وإلا لزمت محالات شنيعة .. لو أننا أجزنا عالما بغير علم أو قادرا بدون قدرة ، جاز أن يكون الجاهل مع عدم العلم عالما ، والعاجز مع عدم القدرة قادرا ..

ويرد المعتزلة على هذا بأنهم احترزوا عن إطلاق البصر على البصير، إذا كان اسم البصير متوجها نحو ذات الله ، وأنهم رأوا أن من كان اسمه البصير لزمه من أجل البصر أن يجوز عليه العمى ، ومن كان اسمه القدير ، لزمه من أجل القدرة أن يجوز عليه العجز ... وكذلك تقوا عن الله ما يلزم بزيواله ضده .

ينقض السجستاني هذا الكلام بأن البصر ليس آلة وجود العمى ولا القدرة آلة وجود العجز .. وإلا للزم وجود العمى متى وجد البصر، ووجود العجز متى وجدت القدرة .. وإنما لو وجد العلم في بعض ذوى العلم بدون أن يتبعه جهل ، ووجدت القدرة في بعض ذوى القدرة بدون أن يتبعها عجز،

ظهر أن العلة في ظهور الجهل والعجز ائمت هي العلم والقدرة ، بل في إمكان أن تطرأ الآفات من الجهل والعجز على بعض ذوى العلم والقدرة . والله ليس محلا للآفات ولا الآفات داخلة عليه .

فاذا كان المعتزلة يرون أن من كان عالما بعلم أو قادرا بقدرة ، جاز عليه الجهل والعجز ، فإن السجستاني يرى أن من كان عالما فان العلم سابقه ، ومن كان قادرا فان القدرة قرينته .. فاذا ما نقلوا حكم الشاهد إلى الغائب فيصلون إلى أنه يجوز أن يكون في الغائب عالم بدون علم أو قادر بدون قدرة ، جاز للآخرين أن يقولوا : إنهم إن كانوا لم يروا عالما بعلم إلا وجاز عليه الجهل ، فإنهم قد يشاهدون في الغائب عالما بعلم ولا يجوز عليه الجهل ، أو قادرا بقدرة لا يجوز عليه العجز .. كيف السبيل إذن إلى ترجيح أحد القياسين ؟ هنا تكافأ الأدلة كما يقولون . فاذا كان طريق الأشاعرة ، طريق الإثبات - إثبات الصفة لله - طريقا خاطئا ، لأن في الإثبات تشبيها لله بالأجسام ، فإن طريق المعتزلة ، طريق النفي - نفي الصفات عن الله - طريق خاطئ . أيضا ، لأن في النفي تشبيها لله بالجواهر المجردة ، وإذا كان المعتزلة أنكروا أن يكون لله صفة أو حد أو نعت ، فالأشاعرة لم ينكروا أن يكون لله صفة ولا حد ولا نعت .. انهم أثبتوه بما لم يجرده عنه . وعلاوة على ذلك فقد جعلوا إثباته مهما لا غير معروف ، والله أثبت من أن يكون إثباته مهما لا غير معروف ، لأن ما لا صفة له ولا حد ولا نعت ليس هو الله فقط ، بل يشارك في ذلك موجودات أخرى كالعقول وجميع الجواهر البسيطة من الملائكة وغيرها .. أليست هي بسائط لا تركيب عقلي فيها من الجنس والنوع كما أنه ليس فيها تركيب الجسمانيات ! ؟ في النفي إذن - كما قلنا من قبل - تشبيه لله بالجواهر المجردة .

الطريق الوحيد لإثبات وجود الله هو نفي العدمية ، ونفى أن لا صفة ،  
ونفى الحد ونفى أن لا حد . وهذا طريق في الإثبات غير مهمل (١) .

يقول السجستاني : إنه قد يعترض عليه بأنه جمع بين النقيضين ، فإن  
« لا موصوف » و « لا لا موصوف » قضيتان متناقضتان لا بد - طبقا لمبدأ  
عدم التناقض - من أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة . وهنا  
خروج تام على هذا المبدأ العقلي . يجيب السجستاني عن هذا الاعتراض الذي  
وجهه إلى نفسه بأن شرط القضايا المتناقضة أن يكون أحد الطرفين النقيضين  
منها موجبا والآخر سالبا ، فاذا رجعنا إلى القضيتين اللتين نحن بعدددهما ،  
لم نجد هذا الشرط فيهما متحققا ، فإنا لم نوجب في كلا طرفيهما شيئا ، بل  
كلتاهما سالبتان . فلا تناقض مطلقا بين « لا موصوف » و « لا لا موصوف »  
إنما يتحقق التناقض بين القضيتين « موصوف » و « لا موصوف » .

هنا نقد صريح لمبدأ عدم ارتفاع النقيضين ، لم يتورع السجستاني أن  
يصرح به : « نحن لم نجتمع بين النقيضين فنقول إنه حى وليس بحى ، بل  
رفعنا النقيضين فقلنا « لا موصوف » و « لا لا موصوف » (٢) .

موقف بعض مفكرى الاسلام من هذا النقد . أثار خروج بعض  
المسلمين في أبحاثهم على مبدأ عدم ارتفاع النقيضين - وهو قانون العقل البديهي -  
ضجة كبيرة لدى بعض المفكرين المسلمين :

(١) فالرازي يرى أن أجلى البديهيات : أن النفي والاثبات لا يجتمعان  
ولا يرتفعان . بل إن هذه المسألة تشغل جانبا كبيرا من تفكيره ، ولذلك

---

(١) ابن تيمية . العقيدة الاصفهانية ص ٧٤ .

(٢) المصدر عينه ص ٧٤

يحاول الرد على من يخرج على هذا المبدأ : « العقل ما استحضر ماهية النفي والإثبات ، وجزم بأنه لا واسطة بينهما . فالمراد من الإثبات كل ما له تحقق وتعين وتميز في نفسه ، وبالنفي مالا تحقق له ولا تخصص له البتة في نفسه . إذا عرفت هذا فنقول : تلك الواسطة إن كان لها تعين وتخصص بوجه ما ، كان داخلا في الإثبات ، وإن لم يكن لها تحقق وتخصص ، كان داخلا في طريق النفي . فثبت أنه لا واسطة بينهما » (١) . إن الرازي يشعر بخطر المخالفة لهذا المبدأ ، فيحاول مهاجمة القائلين بها في مواضع عدة من كتابه (٢) .

(ب) اعتبر بعض المتكلمين من أعداء المعتزلة هذا الخروج مرة سفسطة (٣) ومرة من النقائص والاستحالة (٤) .

(ج) إن ابن تيمية نفسه - وهو عدو ومجادل عنيف للمنطق الارسططاليسي - لم يرض مطلقا عن هذا النقد ، بل اعتبره خروجاً على بديهيات العقل ومبادئ الضرورية (٥) .

مصادر هذا النقد : أشار المتكلمون الذين لم يقبلوا نقد مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين إلى أن هذا النقد سفسطة واستحالة . فهل تدل هذه الإشارة على المصدر الذي استمد منه هذا النقد ؟ أو بمعنى أدق هل أخذ المسلمون هذا النقد عن بعض المدارس الفلسفية السابقة لأرسطو

---

(١) الرازي . الاربعين في أصول الدين ( طبعة الهند ١٣٥٢ هـ ) ص ٤٧٩ - ٤٨٠

(٢) المصدر عينه . ص ٤٠

(٣) المواقف . ج ٢ ص ٢

(٤) الشهرستاني . الملل والنحل ج ١ ص ١٠٤

(٥) ابن تيمية . شرح العقيدة الاصفهانية ص ٧٢ .

كالسوفسطائيين، وبعض المدارس اللاحقة له كالشكاك ؟ فان هؤلاء وأولئك نقدوا مبدأ عدم الجمع بين التقيضين وعدم إرتفاع التقيضين ، فيذكر أرسطو:

١ - أن من الفلاسفة ( ولعله يقصد الميغاريين ) من يقولون إن الشيء الواحد قد يوجد ولا يوجد - هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن هذا يمكن إدراكه ، أى يمكن ادراك هذا التناقض وقبوله فكربا ، ثم يذكر أن كثيراً من الطبيعيين يأخذون بهذه الفكرة (١) .

٢ - أن هرقليطس قال بالجمع بين التقيضين (٢) . ونحن نعلم أن هرقليطس كان أول من انقض على مبدأ الذاتية وحطمه ، خلال فكرته المشهورة في التغير المستمر والسيلان الدائم .

٣ - أن بروتاغوراس يدعى أن الانسان في الواقع مقياس كل شيء . وهذا يؤدي إلى القول : بأن ما يبدو لكل فرد هو الحقيقة بعينها وأن الأمر الواحد يوجد ولا يوجد ، وأن يكون في الوقت نفسه خيراً وشرأ ، وأن تكون الاثباتات المتعارضة صحيحة بالتساوى (٣) .

٤ - أن انكساغوراس قال بالواسطة ، أى أن التقيضين قد يرتفعان (٤) . وأنكر أرسطو أن يكون الشيء موجودا وغير موجود في الوقت عينه . وذكر أن الاستحالة المنطقية لنفي المحمول وإثباته في الوقت عينه للموضوع تستند على الاستحالة الوجودية لتلاقي المتناقضات في الوجود .. ودافع أرسطو عن قانون عدم الجمع بين التقيضين بسبعة حجج ، كما دافع عن مبدأ عدم

---

1. Aristote : Metaphysique Vol, 1 L. Iv, p. 123.

2. Ibid : p. 154.

3. Ibid : vl, 5 : p. 118 - 111.

4. Ibid ; p, 154 4 v. 1.

جمع النقيضين . بل لقد أفرد أرسطو للدفاع عن هذين المبدأين أو القانونين المقالة الرابعة من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، كما أن جزءاً كبيراً من المقالة الحادية عشرة يشمل أيضاً دفاعاً عن هذين المبدأين .

إذن هناك من الفلاسفة من نقد هذين المبدأين ، وذكر أرسطو هذا في كتابه ما بعد الطبيعة ، ومن المؤكد أن المسلمين عرفوا هذا الكتاب ، وكتبوا عليه شروحا كثيرة . فهل قبلوا هذا النقد بحيث يمكننا أن نتلمس فيه مصدر نقد هذين المبدأين ؟ لا أستطيع أن أذهب إلى هذا الحد ، والسبب واضح ، هو أن المسلمين لم يضعوا الخروج عن هذين المبدأين أولاً ، بل أدت أبحاثهم إلى الخروج عليهما .

وراع مثبتو الحال هذا ، فحاولوا التخلص من الموقف : أما السجستاني — وهو إن كان يختلف عن الأولين في أنه يعترف صراحة بنقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين والخروج عليه — فانه يحاول أن يتنى في حماس أنه جمع بين النقيضين . فنقد هذين المبدأين على العموم ، ومبدأ الثالث المرفوع على الخصوص . . . هو نقد خاص ، جرت إليه طبيعة الأبحاث نفسها ، ولم يتأثر أصحابه فيه بأي مؤثر خارجي . وكما حدث في المدرسة الإسلامية ، حدث في المدرسة الرياضية المعاصرة في أوروبا .

نقد المعاصرين لهذا القانون : في أبحاث الرياضيين المعاصرين عن البرهان الرياضي نقد لهذين المبدأين ، وخاصة لمبدأ الثالث المرفوع . فقد وضعت مسألة هذه القوانين موضعاً آخر غير ما كانت عليه . ثم انتهى الأمر برفض مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع ، ورفض الميزة الكلية العامة التي تنسب

إلى هذا الأخير ، وإلى القول بوجود الواسطة بين النقيضين (١). ولن نستطيع أن نرد مصدر هذه الأبحاث إلى السوفسطائيين ، فإن النقد إنما حدث تحت تأثير دواع رياضية بحتة .

وعلاوة على ذلك ، فإن بعض المناطق المعاصرين لم يتقدوا هذين المبدأين فحسب ، بل تقدوا أيضاً مبدأ الذاتية ، وأوردوا على الأولين اعتراضات تكاد تقترب من اعتراض المدارس الإسلامية . (٢) والبعض الآخر أنكر انحصار قوانين الفكر في ثلاثة ، لأنه ليس من المعقول أن تكون هي كل قوانين الفكر . والبعض الثالث أنكر أن تكون مبادئ بديهية مجردة مفترضة وجودها وجوداً سابقاً ويستند عليها في حقيقة المعرفة ، بل يعتبرونها مسلمات أو خصائص عامة للواقع المعلوم ، وتعود في جوهرها إلى التجربة .

\* \* \*

وأخيراً استطعنا أن نبين أن مفكرى الإسلام تقدوا مبدأ الثالث المرفوع نقداً غير متناهات ، كما هو الحال عديم في نقد مبدأ الجمع بين النقيضين ، وأن المسلمين سبقوا الأوربيين في نقد هذا المبدأ بالذات - أى مبدأ عدم ارتفاع النقيضين - نقداً يستند إلى طبيعة أبحاثهم نفسها . وسنرى في الفصل القادم موقفاً للمسلمين تجاه مبدأ أرسططاليسى بديهي هو مبدأ العلية .

---

Arnold Reymond : Les principes de la logique et la critique (1)  
cotemporaine ( Paris Boivin, 1932)  
p. 20-22. p. 128-514

Robinwavre : Revue de Metaphysique et de moral (1924) (2)  
Cohen : An introduction to Logic and Scientific Method  
n 183 185

## الفصل السابع

### نقد قانون العلية الأرسططاليسية

أعتبر أرسطو قانون العلية من المقدمات الأولية بالإطلاق ، فلا يمكن القدح في بداهته . وقد عالج أرسطو العلية لا على أنها فقط مبدأ أو مشكلة طبيعية أو ميتافيزيقية ، بل أيضاً على اعتبار أنها قانون عقلي منطقي ، تستند عليه أبحاث المنطق جميعاً (١) . وقد انتقلت فكرة العلية في أبحاث أرسطو إلى العالم الإسلامي ، ووجدت قبولا لدى المشائية الإسلامية ، بل إن أكبر الفلاسفة الإسلاميين المشائين ، وهو ابن رشد ، يضعها في أبحاثه في المكان الأول (٢) . ولكن سرعان ما وقف مفكرو الإسلام — الممثلون الحقيقيون للإسلام ، وهم الأشاعرة — من العلية الأرسططاليسية موقف الإنكار لها والهجوم العنيف عليها . ومن الخطأ القول إن الأشاعرة أنكروا العلية إنكاراً كاملاً ، إنهم أنكروا فقط « تصور أرسطو » لها ، ووضعوا نظرية في العلية تتوافق مع عناصر المذهب توافقاً تاماً . وبلغت النظرية أوج نضجها لدى مفكر الأشاعرة الكبير : أبي حامد الغزالي .

ولكي نأدى إلى نظرية أبي حامد الغزالي ، علينا أن نتبع موقف

---

Arisote : Derniers Analytiques, p. 18.

(1)

(٢) ابن رشد : تهاافت التهاافت ( طبعة بيروت ) ص ٢٤

المسلمين — منذ نشأة الفكر الإسلامى — من العلية بمعناها الأرسططاليسى .  
 وأول ما يقابلنا فى هذه النشأة ، هو موقف القرآن نفسه . ومن الواضح  
 أن القرآن فى مواضع عديدة ينكر العلية ، ويتحدى « الأسباب » ، وينكر  
 « الصعود » إليها . هذا الموقف القرآنى تجاه الأسباب ، أطلق مشيخة  
 الأشاعرة فى تدعيم إنكارها ، والقضاء على تصورها الميتافيزيقى . تساءل  
 الأشاعرة : كيف يمكن التوفيق بين اعتناقهم لفكرة الجوهر ، وتصورهم لعدم  
 بقاء الأعواض وقتين وبين فكرة العلية ، وأن لكل سبب مسبباً فى ذاته .  
 إن فكرة الخلق الجديد المستمر — وهى النتيجة الجتمية لتصورهم أن  
 الأعراض لا تبقى زمانين — تعنى أن كل حادث ينقسم إلى أجزاء منفصلة  
 مستقل بعضها عن بعض تمام الاستقلال ، ولا تتصل هذه الأجزاء المنفصلة  
 بعضها ببعض اتصال علة بمعلول أو سبب بمسبب . . إن هذه الأجزاء يخلقها  
 الله دائماً ، سواء أكانت فعلاً إنسانياً أو فعلاً طبيعياً . فعالم الطبيعة وعالم  
 الإنسان محكومان بهذه الأجزاء ، غير أن عالم الإنسان يختلف عند الأشاعرة  
 عن عالم الطبيعة كثيراً ، فبينما لا يشعر هذا العالم الطبيعى بالاختيار ، يشعر  
 الثانى بأنه يكتسب هذه الأجزاء التى يفعلها الله فيه أو يخلقها فيه . فالإرادة  
 الإنسانية إذن مؤثرة بخلق الله فيها للأجزاء . وهكذا أقام الأشاعرة الأوائل  
 نظاماً بديعاً للعلية متماسكاً ومتكاملاً ، ويستند على بحث ميتافيزيقى وطبيعى  
 وأخلاقى .

أما المعتزلة — من أمثال أبى الهذيل العلاف وأبى هاشم الجبائى وغيرهما —  
 فقد أنكروا بوضوح العلية الأرسططاليسية وتصورها فى مجال العالم الطبيعى ،  
 ولكنهم — وقد نادوا بحرية الإرادة الإنسانية ، وأن الإنسان هو الفاعل على

الحقيقة ، - فانهم لم يسيروا بتصور العلية الجديد حتى نهايته ، فجاءت نتائج مذهبهم في تفسير القدرة الإلهية والعالم الطبيعي مشوشة مضطربة .

سار الأشاعرة بمباحثهم في العلية قدما ، فأنتجوا لنا نظرية العادة وجريانها . وأكمل صورة لفكرة العلية الإسلامية إنما نجدها لدى مفكر الأشاعرة الكبير أبي بكر الباقلاني ( المتوفى عام ٤٠٣ هـ ) فقد اعترف الباقلاني بالعية « بمعناها العام المطلق » ، وأعترف بأن القدرة الإلهية هي علة وجود العالم ، ولكن بشكل خاص يختلف اختلافا كبيرا عن قول القائلين بأن « صانع العالم طبيعة من الطبائع وجب حدوث العالم عن وجودها » لأن هذه الطبيعة القديمة التي يذهب اليها القائلون بفعل الطبائع لا تخلو من أن تكون « معنى موجودا أو معدوما ليس بشيء » ، فان كانت « معنى معدوما ليس بشيء » لم يجوز أن تفعل شيئا ، أو أن يكون عنها أو ينسب اليها شيء « لأنه لو جاز ذلك ، جاز وجود الحوادث من كل معدوم وعن كل معدوم » وذلك باطل باتفاق . أما إن كانت الطبيعة التي ينسب اليها حدوث العالم ويتعلق حدوث العالم بها معنى موجودا ، لم تخل تلك الطبيعة من أن تكون قديمة او محدثة ، فان كانت قديمة ، وجب أن تكون الحوادث الكائنة عنها قديمة مثلها ، « لأن الطبيعة لم تنزل موجودة ولا مانع من وجود الحوادث الموجبة عنها ، فيجب وجود الحوادث الموجبة عنها ، فيجب وجودها مع الطبيعة في القدم ، كما يجب اعتماد الحجر مع وجود طبعه ، وإحراق النار وانحلال الطبع والإسكار مع وجود طبع النار والسقمونيا والشراب ، إذا لم يمنع من ذلك مانع ، فكذلك يجب وجود العالم في القدم وإن كان محدثا ، مع وجود الطبع

الكائن عندهم » إذا لم يمنع من ذلك مانع (١) ولكن هناك استحالة متفق عليها بين مختلف العقلاء على استحالة قدم الحوادث ، وهذا دليل على أنها لا تجوز أن تكون حادثة عن طبيعة قديمة .

ولكن ألا يلزم هذا الباقلاني - في قوله هو والأشاعرة : إن صانع العالم لم يزل قادرا على إيجاده ، لأن قدرته على الإيجاد قديمة - أن تكون الأفعال مع القدرة ، أى أن يكون العالم قديما ؟ ويرد الباقلاني على هذا الإلزام ، بأن هذا لا يجب من وجهين :

أولا : يقرر الباقلاني أنه لا يقول بأن الله قادر بقدرة في الأزل على أن تكون الأفعال مع القدرة ، وإنما هو يذهب إلى أن الله قادر على « أن يستأنف الأفعال وعلى أن يحدثها في زمان كانت قبله معدومة ، ومحال أن تكون قدرة على ما لم يكن معدوما قبل وجوده ، فلم يجب قدم الأفعال لقدم القدرة عليها » (٢) .

ثانيا : يقرر الباقلاني أن القدرة الإلهية ليست هي إطلاق العلة الطبيعية فليست هي علة الأفعال ، ولا موجبة لها ، حسب ما يقوله الفلاسفة في إيجاب الطبع لحدث ما يحدث ، وكونه علة له ، ووجوب كونه عنه . بل إن الباقلاني يذهب إلى أنه من الممكن أن توجد قدرة الله في الأزل والله غير فاعل بها ، وإن كان يصح أن يفعل بها ، فقدرة الله إذن ليست بعلة ولا سبب لمقدوره ، ولا موجبة له . (٣)

وكذلك القول في الإرادة ، إنها قديمة ، ولكنها إرادة لكون الفعل

(١) الباقلاني : التمهيد ص ٥٢

(٢) نفس المصدر ص ٥٣

(٣) نفس المصدر ص ٥٣

على التراخي ، ولأنها ليست علة لوجود المراد .

ثم يناقش الباقلاني الافتراض الآخر عن هذه الطبيعة وهي كونها محدثة  
وبين تها فت هذا الافتراض . ثم يهاجم القائلين بأن العالم بأسره مركب من  
الطبائع الأربعة القديمة : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ويرى أنها  
أعراض محدثة متضادة على الأجسام ، وأن الأعراض لا يجوز أن تفعل  
شيئاً . ( ١ )

أراد الباقلاني من كل هذه الإلزامات والانتقادات التي وجهها إلى القائلين  
بفعل الطبائع والقائلين بقدوم العالم إنكار الأساس الذي تقوم عليه هذه الأبحاث ،  
وهو التلازم الضروري بين العلة والمعلول ، لكي يثبت أن قدرة الله شاملة لكل  
شيء ، وإرادته خالقة لكل شيء .

إذن كيف يفسر العلية الظاهرة في الموجودات ؟ إن القول بوجوب كل  
معلول بعلة إنما معناه : « كلما وجدت وتكررت ، وكلما وجد مثلها عند  
كثرة أسبابها . فهي وجود حادثين فقط ، الواحدة بجانب الأخرى ، في  
مستقر العادة » ، ولا يمكن أبداً « إيجاب العلة للحكم ، ولا تولد شيء عن  
سبب يوجب . أما أنهم يقولون : إنهم يعلمون حساً واضطراباً أن الإحراق  
والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب ، فانه جهل عظيم ،  
وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب  
ومجاورة النار وكونه سكران ومحترقاً ومتغيراً عما كان عليه فقط » وما يعلم  
بالضرورة والحس والملاحظة لا يجوز جمده .

كل شيء إذن يحدث في مستقر العادة ، بالضرورة والمباشرة . وهنا يفتح الباقلاني الباب أمام القدرة الإلهية لكي تتدخل باستمرار وأن تحرق « العادات » . والطبيعة بلا شك عند الباقلاني وعند الغزالي بعده - كما سنرى - مطردة ، وكذلك قوانينها ، ولكن هذه القوانين ليست مطلقة في ذاتها . هنا كان الباقلاني والغزالي ، بل والأشاعرة عامة ، روادا ممتازين للعلم الحديث الذي ثبت نفس الشيء .

وما لبث نقد العلية الأرسططاليسية أن أخذ صورته الكاملة على يد أبي حامد الغزالي . بل لقد وسم التهافت بنقد العلية وبحيثها الممتاز عند الفيلسوف الأشعري الكبير .

ولقد نقل الغزالي موضوع نقد العلية إلى مكانها المنطقي ، وهو العلم الطبيعي ، فيرى أن من أهم المسائل التي يخالف فيها الفلاسفة في هذا العلم مذهبهم بأن « هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب » . ويرى الغزالي خطورة هذه الفكرة الطبيعية للعلية أو للسببية إذا طبقت في نطاق ديني هام ، فيتجه نحو تراث الأشاعرة ليستمد منه مادة يصوغها - كما قات من قبل - صياغة كاملة ، في إنكار العلاقة الضرورية اللازمة بين العلة والمعلول .

إن إنكار هذه العلاقة يستند عند الغزالي إلى أننا نشاهد تعاقب حادثتين الواحدة بعد الأخرى ، فاصطاحنا على تسمية إحداهما علة والأخرى معلولا بدون وجود أية رابطة عقلية لازمة بين الحادثتين : « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا

( مناهج البحث — ١١ )

ذاك ولا ذاك هذا ، إن إثبات أحدهما لا يتضمن على الإطلاق إثبات الآخر ولا نفي أحدهما يتضمن على الإطلاق نفي الآخر ، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر . ويعطى الغزالي أمثلة متعددة : الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وقطع الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وغير هذا فى كل المشاهدات المتقارنة فى الطب والنجوم والصناعات والحرف . أما هذا الاقتران فهو يعود إلى ما سبق من تقدير الله لخلقها على التساوى لا لكونه ضروريا فى نفسه . بل إن فى مقدور الله أن يخلق الشبع بدون الأكل وأن يخلق الموت دون قطع الرقبة وأن يديم الحياة مع قطع الرقبة .. وهلم جرا - كما يقول الغزالي - إلى جميع المقترنات (١) .

ويذكر الغزالي مثالا يثبت فكرته وهو الاحتراق فى القطن عند ملاقة لالتار ، فانه يجوز أن يعلاقى القطن والنار دون أن يحدث الاحتراق ، ويجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا بدون أن يتلاقى مع النار . فالتار إذن ليست فاعلة الاحتراق على الإطلاق ، إنها لا تفعل شيئا : « إن فاعل الاحتراق يخفى السواد فى القطن والتفرق فى أجزائه وجعله حرقا أو رمادا هو الله تعالى ، فأما النار فهي جماد لا فعل لها » . إذن فما دليل الفلاسفة على أنها الفاعل وما الذى دعاهم إلى القول بهذه العلاقة التلازمية بينها وبين الاحتراق ؟ الواقع أنه لا دليل ولا برهان على أن إحدى الحادثتين علة للأخرى والأخرى معلول لها سوى مجرد المشاهدة ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل

على الحصول به ، وأنه لا علاقة<sup>(١)</sup> . ويعطى الغزالي أمثلة تثبت رأيه ..  
 منها أن اتسلاك الروح والقوى المدركة والحركة في النطفة ليس متولدا من  
 فعل الطبايع - الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة - ولا من فعل الأب ،  
 ولا من فعل الانسان نفسه ، فليس الانسان فاعلا لحياته وخواصه وسائر  
 المعاني التي هي فيه « ومعلوم أنها موجودة عنده ، ولم يقل أحد أنها موجودة  
 به » . وتسيطر على الغزالي فكرة « أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه  
 موجود به<sup>(٢)</sup> » . ثم من أين يأمن الانسان أن يكون في مبادئ الوجود عال  
 وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند التلاقي بينها « إلا أنها ثابتة ليست  
 تنعدم ، ولا هي أجسام متحركة فتغيب ، ولو انعدمت أو غابت لأدركنا  
 التفرقة ، وفهمنا أن ثم سببا وراء ما شاهدناه<sup>(٣)</sup> » .

لا علاقة عليه إذن بوجه من الوجوه بين الممكنات<sup>(٤)</sup> ولكن يفسر حدوث  
 حادثة بعد أخرى باطراد العادة ليس إلا .. فإذا كان الاحتراق يحدث عقيب  
 شماسة للنار ، والرى بعد شرب الماء ، فليس للمماساة ولا للشرب دخل في وجود  
 الاحتراق والرى ، بل الكل حدث طبقا لقانون جازم مرغم ، له أن يوجد  
 الاحتراق بدون المماساة أو الرى بدون الشرب<sup>(٥)</sup> .

ولكن النتائج التي تنتج عن إنكار العلية كافية لهدم حقائق العلوم كلها ،

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٦

(٢) نفس المصدر ص ٦٧

(٣) نفس المصدر ص ٦٨

(٤) الايجي « المواقف ج ٤ ص ٩٩ شرح

(٥) المصدر عينه ج ١ ص ٢٤٢ .

« فان العلوم جميعها تستند إلى هذا القانون ! تنبه ابن رشد إلى هذا ، فاعتبر هذا النقد قولاً خطايا أو جدلياً تارة وقولاً سنسطاءياً طوراً<sup>(١)</sup> . وكان يحس بنتائجه الخطيرة في نطاق العلوم كلها : « إن من رفع الأسباب فقد رفع العقل ، وصناعة المنطق تضع وضعاً أن هاهنا أسباباً ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها ، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له<sup>(٢)</sup> » ، فتداعى أبحاث المنطق كلها بتداعى هذا القانون ، فانه دخل في نظرية البرهان كما دخل في نظرية الحد ، وأدى بطلانه في تلك النظرية الأخيرة إلى مخالفة الأصوليين للأرسططاليسيين في أغلب مباحث الحد<sup>(٣)</sup> . بل نرى إمام الحرمين يقول : « إن الجمع بالعلة - في قياس الغائب على الشاهد - لا أصل له ، إذ لا علة ولا معلول عندنا<sup>(٤)</sup> » .

تنبه الغزالي إلى أنه سيعترض عليه بأن إنكار العلية يؤدي إلى محالات شنيعة ، فان من أنكر لزوم المعلولات عن عللها وأضافها إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن لهذه الإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين بل يمكن تعيينه وتنوعه ، فجاز لكل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها . ومن وضع كتاباً في بيته فيجوز أن يكون قد انقلب حيواناً ، أو لو ترك غلاماً في بيته فيجوز انقلابه كلياً ، أو ترك التراب فيجوز انقلابه مسكاً<sup>(٥)</sup> .

(١) ابن رشد . تهافت التهافت ص ٥١٩ .

(٢) المصدر عينه . ص ٢٢ .

(٣) الزركشي . البحر المحيط ( مخطوط ) ج ١ ص ٩١ .

(٤) إمام الحرمين . البرهان ( مخطوط ) ج ١ ص ٩١ .

(٥) الغزالي ... تهافت الفلاسفة ص ٦١ .

ولكن يجيب الغزالي : بأن هذه الأشياء التي نتجت عن القضاء على قانون العلية لم تحدث وليست هي واجبة ، ولكن لاشك أنها ممكنة يجوز أن تقع وألا تقع : « واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جرياتها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه » (١) . إن من المسلم به أن النار خلقت بحيث إذا تلاقت مع قطنتين متماثلتين أحرقتهما ولم تفرق بينهما ، طالما كانتا متماثلتين من جميع الوجوه ، ولكن مع هذا يجوز أن يلقى شخص في النار فلا يحترق ، فقد تغير صفة النار أو تغير صفة الشخص (٢) .

يتبين لنا هنا الدافع الحقيقي لنقد العلية عند الغزالي . إن تطبيق مبدأ العلية في السمعيات سيحيل تحقيق المعجزات : « لم يخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ومن نطفة الفرس إلا فرس ، من حيث إن حصوله من الفرس أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور ، فلم يقبل إلا الصورة المرجحة بهذا الطريق ، وكذلك لم ينبت من الشعير قط حنطة ، ولا بذر الكثير تفاح . ثم رأينا أجناساً من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتولد قط كالديدان ، ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً كالقار والحية والعقرب ، وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بأمور غابت عنا ... ومن استقرأ عجائب العالم ، لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الأنبياء » (٣) .

رأى الغزالي التعارض بين مبادئ المنطق اليوناني وبين النقل ، فلم ير بداً من القضاء على الأول لكي يتقذ الثاني . وقد تابع الغزالي مفكر عاصره ومات

---

(١) الغزالي ... تهافت الفلاسفة ص ٦٧ .

(٢) الغزالي تهافت ... ص ٦٧ .

(٣) الغزالي تهافت ... ص ٦٧ .

بعده بقليل وهو الشهر ستاني ( المتوفى عام ٥٤٨ هـ ) فقد ربط الشهر ستاني أيضا  
نقد العلية وخرق العادة بمعجزات الأنبياء<sup>(١)</sup> ثم عرض الأشعرى المتأخر  
« ابن خلدون » النظرية الأشعرية عرضا فاتنا في مقدمته<sup>(٢)</sup> .

سبق المسلمون ثلاثة من فلاسنة أوروبا المحدثين إلى نقد العلية بمعناها  
الأرسططاليسى وهم مالبرانش وبركلى وهيوم :

أما مالبرانش فإنه يرى أن العلة الحقيقية هي التي يدرك العقل بينها وبين  
معلولها علاقة ضرورية . ولكن لا يوجد إلا الموجود الكامل كالا لا نهاية له ،  
الذي يدرك العقل علاقة ضرورية ما بين إرادته وما بين المعلولات ، فلا يوجد  
إذن إلا الله ، وهو العلة الحقيقية . فلا اقتران ولا ارتباط ضرورى ، الا  
بقدر ما تريد ذلك الارادة والحرية الإلهية . قد ضحى أيضا هذا الفيلسوف  
اللاهوتى بالمنطق لكى ينقذ الارادة الإلهية وشمولها ، فأنكر « أن توجد  
إلا علة حقيقية ، لأنه لا يوجد إلا إله حقيقى واحد » وهذه العلة ليست إلا  
الله ذاته ، وكل العلل الطبيعية ليست علة حقيقية ، ولكنها علل مناسبة  
Occasionelles<sup>(٣)</sup> . أما بركلى فقد نقد العلية أيضا بأن أرجعها إلى  
العقل<sup>(٤)</sup> ، وقد مهد هو ومالبرانش الطريق لهيوم . وقد كان هيوم أهم فيلسوف  
حديث نقد العلية ، ونقده للعية يشبه أيضا نقد المسلمين لها ، بل إن ريتان يذهب

---

(١) الشهر ستاني : نهاية ٤١٧ ، ٤١٨ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة من ١٧٠ .

(3) Malebranche : La Recherche de la vérité. L.6 Deuxieme  
partie, ch. 3 111

(4) Bréhier : Histoire de la philosophie T. 2. p. 129.

إلى أن هيوم لم يتكلم في هذه الناحية أكثر مما تكلم الغزالي ، أنكر هيوم  
الضرورة الدائمة المستقرة التي بين العلة والمعلول ، وقرر أنها ليست ضرورة  
منطقية ، ولكنها ضرورة تجريبية فحسب ، تعتمد على مجرد تتابع عادي قلبي  
على المشاهدة والملاحظة الحسية . فمهور العلة ليس في الحقيقة إلتتابع العادة ،  
ومنشؤه في الخيلة التي لا تستطيع في هذا الميدان أن تعمل بحرية كما تستطيع  
هذا العمل في ميدان الخرافات . فاذا ما رأينا دائما فكرة تتابع أخرى ، فأننا  
نصطلح على اعتبار الأولى علة ، وننتظر أن نرى الأخرى تتبعها ، وفي هذه  
الحالة نسميها معلولا . وإذا تكرر تلازم الحدوث وتكررت ملاحظتنا لهذا  
التلازم ، تكونت لنا هذه العادة العقلية التي هي فقط أساس تصوراتنا للعلة .  
وكان هيوم قد قرأ الغزالي ونقل عنه فكرته نقلا تاما .

وقد حاول ابن تيمية أن ينسب نقد العلية عند الأشاعرة ، وعند الهروي  
الأنصاري الشيخ السلفي القديم إلى جهنم ابن صفوان . ومن العجب أن نرى  
ابن تيمية - هذا العدو الممتاز للمنطق الارسططاليسي - كما سنرى فيما بعد -  
ينكر فكرة العادة التي نادى بها الأشاعرة ، كما نادى بها شيخه - الهروي  
لأنصاري . لقد نادى الهروي الأنصاري أيضا بفكرة العادة ، فقال في نص  
من أجمل النصوص : « ليس في الوجود شيء يكون سببا لشيء أصلا ولا  
شيء جعل لشيء ، ولا يكون شيء جعل لأصل شيء ، ولا يكون شيء  
بشيء ، فالشعب لا يكون بالأكل ولا العلم الحاصل في القلب بالدليل ولا ما  
يحصل للمتوكل من الرزق له سبب أصلا لا في نفسه ولا في نفس الأمر ،  
بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث ، ويصدر مع الآخر مقترنا  
به اقترانا عاديا ، لأن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له ، ولكن  
لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر ، يجعل أحدهما أمانة

وعلمنا ، ودليلا بمعنى أنه إن وجد أحد المقترنين عادة كان الآخر موجودا معه ،  
وليس العلم الحاصل على القلب حاصلا بهذا الدليل ، بل هذا أيضا من جملة  
الاقترابات العادية .

نستخلص من هذا أن المدرسة السلفية الحقيقية أنكرت أيضا العلة  
الارسططاليسية وتوصلت أيضا إلى فكرة الاقتران والعادة . وأنكر ابن  
تيمية هذا كما رأينا (١) ، وكان موقفه هذا غير متناسق مع هجومه العنيف  
على المنطق الارسططاليسى .

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة : ج ٢ ص ٩١ .

## المجلد الثامن

### مزج المنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين

#### بواسطة الغزالي

#### ومواقف الغزالي من المنطق الأرسططاليسي

رأينا في الفصول السابقة أن الأصوليين - علماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه - لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسي ، وأنهم وضعوا منطقاً يخالف هذا المنطق في جوهره . وقد استمر الأصوليون على موقفهم هذا حتى أواسط القرن الخامس الهجري . وفي هذا القرن بدأ المسلمون يستخدمون المنطق الأرسططاليسي في علومهم ، بحيث تعتبر أواسط القرن الخامس من تاريخ الفكر الإسلامي فاصلاً بين عهدين دقيقين : عهد لم يلجأ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية ، وعهد بدأ فيه المسلمون عملية المزج هذه وخاصة في نطاق المنطق . ويكاد يجمع علماء المسلمين على أن هذه الحركة الأخيرة قام بها الغزالي ، وهذا ما يدعونا إلى أن نبحث في موقف الغزالي من المنطق الأرسططاليسي وتحديد فكرته عنه . وتحديد فكر الغزالي النهائي في أي موضوع من الموضوعات التي عالجها من الصعوبة بمكان ، فقد ساد تفكير الغزالي تغيرات فكرية عنيفة - اللهم إلا إذا اعتبرنا أن مؤلفاته الأخيرة هي المعبرة عما انتهى إليه رأيه - ولحظ أعداؤه التغيرات في فكر الغزالي حينما عرضوا لبحث آثاره ، فهاجموه هجوما عنيفا . ونرى هذا بوضوح في المقدمة التاريخية التي كتبها ابن طفيل في كتابه حي بن يقظان (١) ، كما نرى هذا

---

(١) ابن طفيل (٨٥٨١ - ١٨٥٠ م) - حي بن يقظان . المقدمة من ١ - ٨

أيضا لدى ابن سبعين<sup>(١)</sup> وابن تيمية<sup>(٢)</sup> . غير أن هذه الانتقادات كانت خاصة بآراء الغزالي الفلسفية الدينية . أما آراؤه المنطقية فيقول المسلمون - ما عدا ابن تيمية - إن فكرته عن المنطق لم تتغير قط .

وهنا تقابلنا مشكلة أخرى : هل تمثل كتب الغزالي المنطقية المختلفة وجهات نظر معينة ، بحيث يعتبر كل واحد منها تعبيرا عن وجهة نظر أراد الغزالي وضعها ؟ أم أن كتبه المنطقية كلها إنما هي اعلان في قلب العالم الاسلامي عن فكرة يقينية منطق أرسطو ؟ أم أن الرجل وقد كان عبقرى العالم الاسلامي وسيد مفكره أراد أن يستعرض للمسلمين علوم الدنيا وأن يضع على المحك كل واحد منها ؟ .. وكان تحليل المنطق هو خطؤه الوحيد في رحلته الدنيوية الباسقة .

وسنعرض على أية حال لنماذج من آرائه العامة في هذه الكتب . وسنرى إلى أي حد يبلغ هذا القول من الحقيقة .

يحاول الغزالي - في مقدمة المقاصد ، وهي أول ما كتبه في المنطق فيما نعلم - أن يعرض لعلوم اليونان ، فيقسمها إلى أقسام أربعة : « الرياضيات والإلهيات والمنطقيات والطبيعيات » . وفكرة الغزالي عن المنطقيات أن « أكثرها على منهج الصواب ، والخطأ نادر فيها ، وإنما يخالفون أهل الحق بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد . إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار<sup>(٣)</sup> » . ويردد الغزالي هذا أيضا في التهاافت<sup>(٤)</sup> .

---

1. Massignon : Recueil des textes inédites ( Paris 929 )

فقرات منقولة عن كتاب يد العارف لابن سبعين ص ١٣٠ - ١٤١ .

(٢) ابن تيمية .. السبئية ( طبعة القاهرة ) ١٠٦ - ١٠٧ .

(٣) الغزالي .. مقاصد الفلاسفة ( طبعة القاهرة ١٤٢١ ) ص ٣

(٤) الغزالي .. تهاافت الفلاسفة ص ٦

وفائدة المنطق الأرسططاليسى عند الغزالي ليست قاصرة على التوصل إلى المجهول بالمعلوم ، بل هي تشمل تمييز العلم عن الجهل ، وتمييز العلم عن الجهل معناه تكميل النفس وسعادتها <sup>(١)</sup> . وهذه الفكرة لم توجد عند أرسطو - كما ذكرنا من قبل - ولكن نقلها المسلمون عن شراح الأورجانون المتأخرين ، متأثرين إلى حد كبير بالرواقية .

ولا يقف الغزالي في مباحثه المنطقية في المقاصد عند الأمثلة اليونانية ، بل يورد أحيانا أمثلة فقهية <sup>(٢)</sup> ، موافقا في هذا المنهج العام لمذهبه الذي يقرر اشتراك المنطق بين النظائر أيا كان نوعهم . ثم يعرض الغزالي في ثنايا بحثه عن « المثال » إلى نظرية الجدلين فيه ، ويحلل بالإجمال ما يمكن إيراده على ضعف هذا الطريق عندهم .

هنا يعلن الغزالي يقينية المنطق ، وأنه قانون عام يشترك فيه النظار ، ويتلخص نهائيا من أدلة المسلمين أي من المنطق الإسلامى الذى ساد الدراسات الإسلامية الفكرية من قبله <sup>(٣)</sup> .

هذه العناصر التى أمكننى استخلاصها من المقاصد تعتبر فى الحقيقة ميزة التفكير المنطقى عند الغزالي . وسنرى إلى أى حد سيطرت على منطق الغزالي فى كتبه الأخرى .

---

(١) الغزالي ... مقاصد الفلاسفة ص ٦ - ٧

(٢) المصدر عينه ص ٤

(٣) ذهب العلامة الكبير الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبوريدة فى بحث حديث إلى أن فى معيار العلم « إحصاء لمقدمات الاستدلال — وأن الغزالي قد ذكر من هذه المقدمات ثلاثة عشر نوعا فحصها وحل الأساس الذى تقوم عليه . وبين درجات اليقين الذى تتضمنه . وقرر أن ديكارت رغم وضعه طريقة الشك المنهجى لم يقوم بمثل هذه المحاولة . الدليل التفاضلى لليونسكو ص ٨٨

ففي معيار العلم - وقد وضح الغزالي فيه المنطق توضيحا تاما - يقرر أن المنطق تشمل جدواه العلوم النظرية ، العقلية منها والفقهية : « فانا ستعرف أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه ، بل في ما آخذ المقدمات فقط . » (١) أي أن النظر في الفقهيات لا يختلف عن النظر في العقليات من حيث الصورة ، ولكن الخلاف من حيث المادة فقط ، ولذا عمت فائدة المنطق جميع العلوم النظرية عقلية كانت أو فقهية . أما عن فائدة المنطق فهي التخلص من حياكم الحس وحياكم الهوى ، والتمسك بحاكم العقل ، والتوصل إلى درجات السعادة (٢) . أما عن مزج المنطق بأمثلة فقهية أو كلامية ، فيمثل معيار العلم الإتجاه الأول .. ويقول الغزالي : « رغبتنا في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الباب أمثلة فقهية فتشمل فائدته وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته (٣) ويشعر بأن هناك من سينكر عليه تفهم العقليات القطعية بالأمثلة العقلية الظنية وبأنه سيهاجم هجوما عنيفا من الفقهاء والعلماء جيل والفلاسفة ، وأنهم سينكرون انحرافه عن العادات في تفهم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية ، ولكن الغزالي يسخر منهم ويتهمم بالجهل بصناعة التمثيل ، وأن صناعة التمثيل لم توضع إلا لتفهم الأمر الخفى بما هو الأعراف عند المخاطب المسترشد » ليقبس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه ، فان كان الخطاب مع نجار لا يحسن إلا النجر وكيفية استعمال آلاته وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة ، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله » (٤)

(١) الغزالي . معيار العلم ( طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦ ) ص ٢٦

(٢) الغزالي . نفس المصدر ص ٢٧ - ٣٥

(٣) المصدر نفسه ص ٢٧

(٤) الغزالي . معيار العلم . . . . . ص ٢٧

ويرى الغزالي أن هذه هي الطريقة الوحيدة لإدخال المنطق في تلك العلوم واتخاذها قانوناً لها . وكيف يتوصل الإنسان إلى المجهول إلا بما هو معلوم عنده ، فالفقيه بما لديه من فقه ، والمتكلم بما لديه من كلام ، والفيلسوف بما لديه من فلسفة . ولا يضع الغزالي أمثلة فقهية فقط في هذا الكتاب ، بل يحلل الاستقراء الناقص والقياس التمثيلي على أنهما طريقان من طرق الفقه التي لا توصل إلى اليقين بل إلى الظن . وهذا هو المطلوب في الفقه .

وقصور الأول عن اليقين أنه لم يتصفح الجزئيات تصفيحاً لا يشذ عنه شيء ، ولكن إذا كثرت الأصول قوى الظن ، ومهما ازدادت الأصول الشاهدة - أعني الجزئيات - اختلافاً ، كان الظن أقوى فيه (١) فمثلاً يقول الشافعية : إن مسح الرأس وظيفة أصلية في الوضوء فيستحب تكرارها . واستندوا في هذا إلى استقراء من غسل الوجه واليدين والرجلين . فإذا عارض الأحناف بأنه « مسح لا يكرر » لاستقراءهم ذلك من التيمم ومسح الخف ، كان ظن الأحناف أقوى لدلالة جزئين مختلفين عليه ، بينما الأعضاء الثلاثة في الوضوء في حكم شاهد واحد لتجانسهما . ففي الاستقراء الفقهي إذن عنصر آخر لم يعرفه الاستقراء الأرسططاليسي ، هو ترجيح سلسلة من الجزئيات على سلسلة أخرى للوصول إلى الحكم الكلي : « إن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل على اليقين ولم يوجب بقاء الاحتمال . على التعادل كما كان ، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين » (٢)

فالاستقراء الفقهي إذن عنصران : استقراء سلاسل الجزئيات أولاً ، ثم

(١) الغزالي . معيار العلم ص ٢٧

(٢) المصدر عينه ص ١٠٣

ترجيح بعض تلك السلاسل على الأخرى ، واستخلاص الحكم العام نتيجة لهذا الترجيح ثانياً .

أما ضعف القياس التمثيلي فناتج عن أن المقدمة الكبرى فيه ظنية . ويعالج الغزالي هذا القياس علاجاً أصولياً بحثاً<sup>(١)</sup> ثم يبحث بعد ذلك في قياس العلة وهو قياس اللب عند المنطقيين ، وقياس الإلآن عند المنطقيين ، ويدعمهما بأمثلة فقهية<sup>(٢)</sup> ، ففي المعيار إذن نقد لمادة المقدمات ، نقد للمعرفة الانسانية<sup>(٣)</sup> . وهو في بحثه للعلة في هذا الكتاب لا ينقدها بمعناها المطلق . وليس في « المعيار » ما في « التفاهت » من نظرية نقدية رائعة ، بل هو تعبير عن روح يونانية . بل أنه في نقده لمقدمات الاستدلالات وفي نظرية المعرفة المنبثقة عنها ، يتابع أرسطو متابعة تامة .

أما في محك النظر ، فلا يغلب على الكتاب الجانب الكلامي ، بل تسوده أبحاث أصولية ، فيشرح قياس الدلالة والعلة<sup>(٤)</sup> ثم يتكلم بعد ذلك عن مدارك الأقيسة البقية<sup>(٥)</sup> . ويلاحظ على هذا الكتاب أن الغزالي يبدأ في وضع اصطلاحات جديدة ، علاوة على ما وضع من اصطلاحات في كتاب المعيار ، فيستبدل كلمتي التصور والتصديق بكلمتي معرفة وعلم ، متابعاً في ذلك

(١) الغزالي . معيار العلم ص ١٠٥ - ١١٤

(٢) » » » ١٠٧ - ١٠٨

(٣) يذهب العلامة أبو ريده إلى أن في معيار العلم والمحك نظرية في المعرفة جديدة كل الجدة سبق بها الغزالي (ديكارت ص ٨٣ - ٨٤ ، ٨٦ ، ٨٧ - الدليل الثقافي اليونسكي

(٤) الغزالي . محك النظر ( طبعة القاهرة بدون تاريخ ) ص ٧٠

(٥) نفس المصدر ص ٨٤

النحويين<sup>(٦)</sup> ويعبر عن القضايا الكلية المجردة بالوجوه أو الاحوال وهما تعيران كلاميان ، أو الأحكام وهو تعبير فقهي<sup>(٧)</sup> . ويعرض الغزالي أحيانا لاصطلاحات طوائف المسلمين المختلفة في الموضوع والمحمول ، فيقول إنهما يسميان عند النحويين مبتدأ وخبراً ، وعند المتكلمين صفة وموصوفا ، وعند الفقهاء حكما ومحكما ويختار الغزالي من بين تلك التعاريف تعريف الأخيرين<sup>(٨)</sup> . كما أن الحد الأوسط في القياس عند المناطقة يسمى علة عند الأصوليين<sup>(٩)</sup> ، ويستخدم الغزالي هذه الكلمة الأخيرة . ثم لا يكتفى الغزالي باستعارة ألفاظ الفقهاء والمتكلمين ، بل يضع هو نفسه لبعض الموضوعات اصطلاحات جديدة ، فيسمى القياس الجملي بميزان التعادل ،<sup>(١٠)</sup> والقياس الشرطي المتصل باسم نمط التعالزم ، والمنفصل بنمط التعاند<sup>(١١)</sup> وهنا نصل إلى نتيجة كثيرة ما يرددها الغزالي : وهي أن المنطق لا ينبغي أن يختلف المسلمون فيه عن اليونانيين إلا في الاصطلاحات ، ولا مشاحة في اللفاظ<sup>(١٢)</sup> . وكان الغزالي يرى أنه لكي يتخلص المسلمون من الخطأ في الاستدلال في شتى علومهم يجب عليهم أن يستخدموا المنطق الأرسططاليسي . وكان يزعمه استخدام الأصوليين لغير

(١) نفس المصدر ص ٥

(٦) » » ٢٢

(٧) » » ٢٣

(٨) » » ٣١

(٩) الغزالي . القسطاس ( طبعه القاهرة ١٢٥٣ ) ص ١٧٤

(١٠) الغزالي محك النظر ص ٤٣

(١١) تهافت الفلاسفة ص ٥ الرسالة الدنية ( طبعه القاهرة ١٢٥٣ ) ص ١٥

(١٢) فيصل انفرقة بين الاسلام والزندقة . ص ٨٨ - ٨٩

هذا القانون ، يقول « وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه ، يعترف به كلهم ، فانهم إذا لم يتفقوا في الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن . وقد ذكرنا ذلك الموازين الخمسة في كتاب القسطاس المستقيم ، وهي التي لا يتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلاً ، بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعاً ، والمحصلون لها يسهل عليهم عقد الانصاف والانتصاف وكشف الغطاء ورفع الاختلاف . ولكن لا يستحيل منهم الاختلاف أيضاً ، إما لقصور بعضهم عن إدراك تمام شروطه وإما في رجوعهم في النظر إلى محض القرينة والطبع دون الوزن بالميزان ، كالذي يرجع بعد تمام تعلم العروض في الشعر إلى الذوق لاستثقاله عرض كل شعر على العروض ، فلا يبعد أن يغلط » (١) . فمحك النظر أيضاً ينقد المعرفة الانسانية وينادي بيقينية المنطق ووضوحه . وهو في نفسه لأنواع المعرفة الانسانية وتأكيده ليقينية المنطق إنما هو أرسططاليسى بحت .

لذلك نرى الغزالي في « مقدمة المستقصى » المنطقية يقول : « إنه من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلاً » (٢) كما أنه يقول في القسطاس : « لا أدعى أني أزن بها ( بقوانين المنطق ) المعارف الدينية فقط ، بل أزن بها العلوم الحسائية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية . وكل علم حقيقي غير وضعي ، فاني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين ، وكيف لا وهو القسطاس المستقيم » (٣) وحين نصل إلى النظرية التي عرضت في القسطاس (٤) لا نرى شيئاً جديداً ،

(١) المصدر السابق

(٢) المستقصى .. ج ١ ص ١٠

(٣) القسطاس .. ص ١٨٨

(٤) الترتيب التاريخي لكتب الغزالي - فيما نعلم - قسم المنطق في المقاصد . فليار العلم فمحك النظر ، مقدمة المستقصى فالقسطاس المستقيم . أما المنقذ من الضلال - وهو كتاب غير منطقي - فهو آخر كتبه على العلوم وفي هذا الكتاب فكرته الأخيرة عن المنطق .

اللهم إلا ان الغزالي يعتبر أن البرهان الفلسفي يمكنه أن يشمل المسائل الدينية ،  
فحاول أن يرد بعض الحجج الدينية إلى صورة منطقية، معتبرا نتائجها يقينية .  
غير أن القسطاس في جوهره يوناني بحث .

ولكن هل كان هذا الحكم على المنطق هو النهائي عند الغزالي ؟ كلا ، بل  
وضع الغزالي هذا الحكم في كتاب له متأخر عن كل كتبه المنطقية وهو المنقذ  
من الضلال . وفيه قسم الغزالي درجات الطالبين للحق إلى المتكلمين والباطنية  
والفلاسفة والصوفية . (١) وهو حين يرفض طرق الفرق الثلاث الأخرى في  
البحث ، يدلي برأى جديد يهدم به كل أفكاره السابقة فيه : إنه يقرر أنه  
لا يتعلق شيء من المنطقيات بالدين أصلا ، إن المنطق هو النظر في طرق الأدلة  
والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها ، وشروط الحد الصحيح  
وكيفية تركيبه . وأن العلم إما تصور - وسيلة معرفته الحد ، وإما تصديق -  
وسيلة معرفته البرهان ، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكره الدين « بل هو  
من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر من الأدلة ، وإنما يفارقونهم بالعبارات  
والاصطلاحات وزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات » (٢) . وليس  
للدن تعلق بهذا عند الغزالي وليس لأعداء المنطق أن ينكروه ، إن المنطق  
لا يتعلق بمهمات الدين ، فاذا أنكروه لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق  
والفلاسفة إلا سوء اعتقادهم في عقل المنكر ، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف  
على مثل هذا الإنكار (٣) . ولكن هناك علتين تهدمان المنطق الأرسططاليسي

---

(١) الغزالي « المنقذ من الضلال » ( طبعة دمشق ١٣٥٢ ) ص ٢٦ .

(٢) نفس المصدر . ص ٩٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٢ - ٩٣

من أساسه ، أما أولاهما : فهي قصور البرهان الفلسفي عن أن يصل بالإنسان - حين يطبقه في الإلهيات - إلى درجة اليقين ، يقول الغزالي : « لهم نوع من الظلم في هذا العلم ، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة ، ولكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل » <sup>(١)</sup> ولذلك كان من أهم الأسباب التي دعت المسلمين إلى نقد المنطق الأرسططاليسي اتصاله بإلهيات أرسطو ، وكانت هذه الإلهيات مخالفة لعقائد المسلمين ، واعتبرت العلة في هذه المخالفة إخراجها على قواعد ناقصة هي قواعد المنطق الأرسططاليسي . أما ثانيتهما : فيفسرها الغزالي بقوله : إذ ربما ينظر في المنطق من يستحسنه ويراه واضحا فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفریات مؤيدة بمثل تلك البراهين ، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية » <sup>(٢)</sup> . والغريب أن ابن رشد حين يحاول الدفاع عن إلهيات أرسطو ضد الغزالي يحاول إلزام الغزالي صحة هذه الإلهيات لاخراجها على القانون المنطقي ، الذي اعتبره الغزالي قانون العقل الذي لا يرد <sup>(٣)</sup> .

ولهايتين العلتين هدم الغزالي فكرته الأولى عن المنطق ، باعتباره منهجا من مناهج البحث الموصلة إلى اليقين في جميع فروع المعرفة الانسانية . وعاد يتلمس طريق المعرفة في الكشف الصوفي أو بمعنى أدق في التجربة الباطنية . فالغزالي إذن تبين له آخر الأمر ما ينتجه تطبيق منطق أرسطو على المسائل الإسلامية وخاصة الإلهية من تناقض .

\* \* \*

(١) المصدر عينه ص ٩٣

(٢) المصدر عينه ص ٩٣

(٣) ابن رشد . تهافت التهافت ص ٨٨ .

وما نستطيع إذن استنتاجه من بحثنا في النصوص السابقة أن أنظار المسلمين لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسي . ويفسر ابن تيمية هذا تفسيراً دقيقاً « وما زال أنظار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق ويثبتون ما فيها من العي واللكنة وقصور العقل وعجز المنطق ويثبتون أنها إلى فساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك . ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظراتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه » ووضعوا بجانب هذا منطقاً مخالفاً للمنطق الأرسطاليسي . ثم أتى أبو حامد الغزالي فدعا إلى مزج المنطق بعلوم المسلمين: « وإنما كثر استعمالها في زمن أبي حامد فإنه أدخل مقدمة في المنطق اليوناني في أول كتابه - المستصفى - وزعم أنه لا يثق بعلم من لا يعرف المنطق وصنف فيه معيار العلم ومحك النظر ، وصنف كتاباً سماه « القسطاس المستقيم » ذكر فيه خمسة موازين : الثلاث الحملات والشرطي المتصل والشرطي المنفصل وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين . وذكر أنه خاطب بذلك بعض أهل التعليم وصنف كتاباً في مقاصدهم وصنف كتاباً في تفهيمهم . ثم غير الغزالي فكرته عن المنطق .. ويقول ابن تيمية : « وبين في آخر كتبه أن طريقتهم فاسدة لا توصل إلى يقين . وذمها أكثر مما ذم طريقة المتكلمين . وكان أولاً يذكر في كتبه كثيراً من كلامهم إما بعبارتهم وإما بعبارة أخرى . ثم في آخر أمره بالغ في ذمهم وبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر بما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين »<sup>(١)</sup> .

ولكن ماذا حدث بعد الغزالي ؟ هل عاد أنظار المسلمين إلى الاشتغال بالمنطق الإسلامي ؟ أم أنهم تابعوا دعوة الغزالي الأولى إلى الأخذ بالمنطق الأرسطاليسي ؟ يقول ابن تيمية : « ولكن بسبب ما وقع فيه في أثناء عمره

وغير ذلك ، صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم . حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا . وأن ما ادعوه من الحد والبرهان هو أمر صحيح عند العقلاء . ولكن هل قبل فقهاء أهل السنة هذا ؟ يقول ابن تيمية : « إنه مازال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيبون ذلك ويطعنون فيه . وقد صنف نظار المسلمين في ذلك مصنفات متعددة . وجمهور المسلمين يعيبونه عيبا مجللا لما يرونه من آثاره ولو ازمه الدالة على ما في أصله مما يناقض العلم والايمان وينقض بهم الحال إلى أنواع من الجهل والكفر والضلال (١) » .

وموقف علماء المسلمين هذا من الغزالي ومن دعوته إلى مزج منطق أرسطو بعلوم اليونان ومن أتباعه الذين ساروا على نهجه ، هو ما سنعرضه في فصول الباب القادم .

# الباب الثالث

## موقف الفقهاء من المنطق الأرسططاليسي

( بعد القرن الخامس الهجرى )

### الفصل الأول

## موقف الفقهاء من المنطق الأرسططاليسي

حتى عصر ابن تيمية

تكلّمنا فى الفصل الأخير من الباب الثانى عن الحركة الفكرية التى أحدثها الغزالى فى التفكير المنطقى الإسلامى والتى أدت إلى مزج منطق أرسطو بعلوم المسلمين . ولئن كان الغزالى تنبه آخر الأمر إلى ما قد ينتجه تطبيق المنطق الأرسططاليسى على إلهيات المسلمين من متناقضات ، إلا أن علماء الأصول — أصول الدين وأصول الفقه — تابعوا ما دعا إليه الغزالى فى كتبه العديدة المقدمة من مزج المنطق الأرسططاليسى بأصول الفقه والكلام ، فحل مكان أدلة النظر الإسلامية . وتغلغل المنطق الأرسططاليسى فى صميم المسائل الكلامية والأصولية نفسها ، ونشأت عن هذا حركة فكرية كانت شديدة الأثر فى الفكر الإسلامى . فبدأ علماء الأصول يخرجون حدودهم على طريقة المنطق الأرسططاليسى . ويحاولون تحديد مصطلحاتهم على هذا الأساس ، ويضعون

لها تعريفات واضحة . وأدى هذا إلى رفض كثير من تعاريف المتكلمين والأصوليين الأولى ، فكلمة العين أو الجوهر وكلمة العرض وغيرها من الحدود الكلامية ، وكلمة قرؤ وكلمة الخمر أو المسكر وغيرها من الحدود الاصولية ، يجب أن يكون لها مدلولات ثابتة محددة ، علاوة على أن مباحث المنطق دخلت في جميع الأبحاث اللغوية والاصولية . أما المتكلمون أو علماء أصول الدين فبدأوا يتكلمون عن الظن في القياس التمثيلي وعن اليقين في القياس المنطقي ، وأخذوا يخرجون حججهم في صورة هذا القياس الأخير .. وأصبح قياس الغائب على الشاهد - وكان الصورة اليقينية للاستدلال العقلي - موصلا فقط إلى الظن .

كان من أثر هذه الحركة في العالم الإسلامي أن ذهب كثير من مفكرى الأصوليين إلى أن تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين ، متابعين الغزالي في قوله « إن من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلا » .<sup>(١)</sup> على أن من طائفة الفقهاء من لم يوافق على هذه الحركة المنطقية الأخيرة ، ووقف منها موقف العداء الشديد . وهو جزم الغزالي هجوما شديداً من علماء المسلمين أمثال أبي إسحاق المرغيناني وأبي الوفاء بن عقيل (٥١٣ هـ - ١١١٩ م) والقشيري والطرطوشي (٥٢٠ هـ) والمازري وابن الصلاح (٦٤٣ هـ) والنووي (٦٣١ هـ) . وقد كتب ابن الصلاح فصلاً في « بيان أشياء مهمة أنكرت على الإمام الغزالي في مصنفاته ، ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذ في تصرفاته » . ويذكر ابن الصلاح من هذه المسائل قول الغزالي في مقدمة المنطق في أول المستصفي : « هذه مقدمة العلوم ومن لا يحيط بها فلا ثقة في علومه

أصلا » ويقول ابن الصلاح : « سمعت الشيخ العماد بن يونس يحكى عن يوسف الدمشقي مدرس النظامية ببغداد — وكان من النظار المعروفين — أنه كان ينكر هذا الكلام ويقول : فأبو بكر وعمر وفلان وفلان .. فهؤلاء وصلوا الى الغاية من اليقين ولم يكن أحد منهم يعرف المنطق » (١).

وبصور هذا الموقف العدائي نحو المنطق الأرسططاليسى ما يذكره ابن السبكي عن بعض فقهاء الموصل من أن ابن الصلاح قصد إلى العماد بن يونس ليتعلم منه المنطق سرا ، ومن أن العماد نصيح له — حين لم يستطع ابن الصلاح استساغة المنطق — أن يترك الاشتغال به ، لأن الناس يعتقدون فيه الخير » وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد ، وبهذا تفسد عقيدة الناس فيه ، علاوة على أنه لن يستطيع تفهمه » (٢) وقد اتهم العماد نفسه بالزيف لاشتغاله بالعلوم العقلية من منطق وفلسفة (٣) .

ومن هذه النصوص ، يتبين أن فقهاء المسلمين الذين كانوا يصبون إلى تعلم المنطق كانوا يفعلون ذلك خفية ، خوفا من اتهامهم بالتبدع أو فساد العقيدة ، ولم يحدث هذا في المشرق فحسب بل وفي المغرب أيضا . ويذكر صاعد أن المنصور بن أبي عامر أحرق كتب المنطق (٤) ، ويذكر حاجي خليفة عن أبي حيان في تفسيره البحر « أن أهل المنطق بجزيرة الأندلس كانوا يعبرون عن المنطق بالمفعل تحرزا من صولة الفقهاء . حتى أن بعض الوزراء

(١) ابن تيمية . شرح القيدة الاصفهانية ص ١١٤ — ١١٥

(٢) ابن السبكي . طبقات الشافعية ( طبعة القاهرة بدون تاريخ ) ج ٥ ص ١٦٠

(٣) المصدر فيه ج ٥ ص ١٦٢

(٤) صاعد طبقات الامم ص ٢٨

أراد أن يشتري لابنه كتاباً في المنطق ، فاشتراه خفية خوفاً منهم ، مع أنه أصل كل علم وتقويم كل ذهن» (١) . وفي المقدمة التاريخية التي كتبها ابن طملوس في كتابه المدخل تفصيل تام لموقف الأندلسيين من المنطق الأرسططاليسي ، فقد حرموا تعلمه وتعليمه ، كما حرموا كل علم مستحدث . ويذكر ابن طملوس أن الغزالي نفسه لم يعرض أبحاثه المنطقية تحت اسم المنطق ولكن تحت أسماء أخرى كالعيار والمحك والميزان ، وذلك لكي يتفادى غضب الفقهاء ومحاربتهم له ، فانتشرت كتبه في الأرض على عكس الفارابي ، مع أن كتب الأخير أقرب إلى منطق أرسطو وأصح .. ويرى ابن طملوس أن كتب أرسطو بلغت الغاية في التنسيق الفني لهذا العلم . وكان ابن طملوس شعر بأن هناك عناصر دخيلة دخلت على المنطق الأرسططاليسي ، ولو أنه لا يذكر هذا صراحة ، ولكنه يقول إنه سيحاول في كتابه أن ينهج نهج أرسطو في كتبه . ويعتبر ابن طملوس من أهم ممثلي المدرسة الأرسططاليسية البحتة في العصور الأخيرة (٢) .

يعطينا كل هذا فكرة واضحة عن موقف الفقهاء من المنطق الأرسططاليسي ومعارضتهم له ، بحيث أصبح شائعاً القول : « من تمنطق ترندق » .

وفي وسط هذه البيئة المعارضة أطلق ابن الصلاح فتواه المشهورة ضد المنطق . فقد وجه إلى ابن الصلاح سؤال عن « الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعليماً وتعليماً .. هل أباحه واستباحه الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ؟ وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية أم لا ؟ وما

(١) حاجي خليفة . كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ( طبعة ليبك ) ج ٦ ص ١٨٨

(٢) الحاج يوسف بن محمد طملوس . المدخل إلى صناعة المنطق ( طبعة اسين بلاسيوس

الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهرا به ؟ وما الذى يجب على سلطان الوقت فى أمره ؟ وإذا وجد فى بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها وإقراءها والتصنيف فيها - فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شره ؟ (١) .

أجاب ابن الصلاح على هذا بأن « المنطق مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر . وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدى به » (٢) .

كانت هذه فقره ذات أثر كبير لدى علماء المسلمين ، تناقلتها كتبهم وصادفت هوى عميقا فى نفوسهم . وسرى أنه كان لها أثر فى ابن تيمية نفسه . ثم يجيب ابن الصلاح عن النقطة الثانية من السؤال وهى استخدام الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية فيقول إنها « من المنكرات المستبشرة والرقاعات المستحدثة . وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلا ، وما يزعمه المنطقي بالمنطق من أمر الحد والبرهان فقاقع قد أغنى عنها الله كل صحيح الذهن لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية . ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماءؤها ، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة . ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان » (٣) وهذا النص الذى أوردته من كلام

---

(١) ابن الصلاح - فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والاصول والمعائد (طبع القاهرة سنة ١٣٤٨) ص ٤٣

(٢) المصدر عينه - ص ٢٥ وما بعدها

(٣) المصدر عينه ص ٢٥

ابن الصلاح ذو أهمية كبيرة للغاية ، لأنه إذا كان مزج العلوم الشرعية بالمنطق من البدع والمنكرات ، نشأ عن هذا تحريم النظر في كتب أصول الفقه التي مزج فيها الأصول بالمنطق ، أمثال البرهان والمستصفي وغيرهما من الكتب الأصولية الهامة . إن فتوى أخرى لابن الصلاح تثبت هذا تمام الإثبات : فقد سئل عن كتاب من كتب الأصول ليس فيه شيء من علم الكلام ولا من المنطق ولا ما يتعلق بغير أصول الفقه - هل يحرم الاشتغال به أو يكره؟ وفي الواقع إن المقصود بهذا السؤال هو الجانب السلبي من المسألة .. أي عدم إباحة دراسة كتب الأصول المترجمة بالمنطق الأرسططاليسي . أجاب ابن الصلاح بأن كتب الأصول إذا خلت من منطق أو فلسفة فمن المباح دراستها (١) . ويؤخذ منه أنه يجب تحريم كتب الأصول المترجمة بالمنطق الأرسططاليسي . ثم يكمل ابن الصلاح فتواه بأن على ولي الأمر أن يخرج معلى المنطق الأرسططاليسي من المدارس ، وأن يعرضهم على السيف حتى يستتيبوا .

تلك هي عناصر فتوى ابن الصلاح ، كان لها من الأثر البالغ في العالم الإسلامي مالا يتصور ، بحيث نرى بحثاً جديداً في أول الكتب المنطقية المتأخرة وهو : هل يجوز الاشتغال بالمنطق أو لا يجوز (٢) .. وينقسم القائلون بتحريمه إلى قسمين :

القسم الأول : يرى أن المنطق الأرسططاليسي من علوم اليهود والنصارى ولا يجوز الاشتغال بهؤلاء .

---

(١) المصدر عنه : ص ٢٢

(٢) شرح الملوى على المسلم (القاهرة ١٣١٠) ص ٢٦ — حاشية الباجوري على السلم

( طبعة القاهرة ١٣٠٦ ) ص ٢٥ وسائر شروح وحواشي السلم .

القسم الثاني : يرى أن القول بتحريم المنطق لاشتغال اليهود والنصارى به قول خاطيء ، لأن معنى هذا تحريم الطب وتحريم الأكل والشرب ، لأن اليهود والنصارى يشتغلون بهما . وإنما العلة في تحريمه هو أنه إذا كان ممزوجا بالهيات الفلاسفة المخالفة لعقائد المسلمين ، يخشى على المشتغل به من تمكين تلك العقائد الفلسفية فيه فيؤدى به إلى الابتداع - كما هو عند المعتزلة ، أو الكفر - كما هو عند الفلاسفة (١) . وإذا قيل لهؤلاء : إن من يؤمن عنده الفتنة والنزاع « ممارس السنة والكتاب » لا يحرم عليه تعلم المنطق ، قالوا بأنه يجب تحريم المنطق الأرسططاليسى أصلا أمنا للفتنة وسدا للذرائع (٢) .

إننا نرى من كل هذا أن أثر ابن الصلاح كان عميقا في علماء المسلمين . ولكن ما لبث نقد المنطق الأرسططاليسى أن توجه وجهة أخرى على يد مفكر السلف المتأخر تقي الدين بن تيمية . (٦٢١) فلم يعد الهجوم يتمثل على المنطق الأرسططاليسى في صورة فتاوى تقرر تحريمه وعدم الاشتغال به ، بل بدأ الهجوم يتخذ شكل النقد المنهجي ويقوم على أسس منطقية . أو بمعنى آخر لم يكتف ابن تيمية بالقول بأن المنطق يخالف صحيح المنقول ، بل اعتبره أيضا مخالفا لصريح المعقول .

وينبغي أن نلاحظ أن عمل ابن تيمية لم يكن هدميا فحسب ، بل كان فيه جانب إنشائي . فقد حاول أن يضع بجانب نقده للمنطق الأرسططاليسى منظما آخر إسلاميا . وهو في هذا يشبه الشكك التجريبيين ، الذين كان لهم أثر عليه في بعض عناصر الجانب الهدمى من نقده للمنطق الأرسططاليسى .

(١) شرح الأخضرى على سلمه ( القاهرة طبعة ١٢٢٤ ) ص ٢٣

(٢) نفس المصدر نفس الصحيفة .

أما الجانب الإنشائي لقد ابن تيمية، وكثير من عناصر الجانب الهدمي، فيكاد يكون فكراً إسلامياً خالصاً .

وبين ابن تيمية النهج الذي سيسير عليه في نقده بقوله: «اعلم أنهم بنوا المنطق على الكلام في الحد ونوعه . قالوا لأن العلوم إما تصور وإما تصديق ، فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس . فتقول : الكلام في أربعة مقامات - مقامين سالبين ومقامين موجبين - فالأولان في قولهم إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد ، والثاني إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس . والآخران في أن الحد يفيد العلم بالعصورات وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات» (١) ، فالمقامان السالبان يتفقان الطرق التي يسلكها غير المنطقة في التوصل إلى التصور والتصديق . والمقامان الموجبان يثبتان أن طريقى المنطقة هما وحدهما يؤديان إلى التصور والتصديق . ويرى ابن تيمية أن « كل هذه الدعاوى كذب في النفي والاثبات فلا ما نقوه من طرق غيرهم كلها باطل ، ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي أدعوا فيه » (٢) ثم يبدأ ابن تيمية بنقد كل مقام من هذه المقامات . ولكن ابن تيمية لا يلتزم ترتيباً معيناً في نقد كل من المقام السالب والمقام الموجب للحد والقياس ، فمثلاً في نقده المقام السالب للحد لا يورد شيئاً من آرائه الخاصة عن الحد كما يفهمه المسلمون ، بل يجعل هذا المقام نقداً صرفاً للحد الأرسطائي . وفي المقام الموجب للحد يورد آراءه هو عن الحد . ولكنه في المقام السالب للقياس يورد أغلب آرائه عن صور

(١) السيوطي « صون المنطق والكلام » ص ٢٠٢ وابن تيمية : الرد على

المنطقين ص ٦ ، ٧

(٢) السيوطي « صون المنطق والكلام » ص ٢٨٨

الاستدلال القرآني ، ويفرد معظم المقام الموجب في نقد القياس وغيره من صور الاستدلال الأرسططاليسي .

ويلاحظ أيضاً على ابن تيمية أنه ينقد المقام السالب للحد بحجج لا يرددها في نقد المقام الموجب، لكنه ينقد المقام السالب للقياس بما نقد به المقام الموجب من حجج . وعدم وجود النظام الدقيق في كتابات ابن تيمية من ناحية ، واختلاط المسائل وتكرارها من ناحية أخرى ، يدعونا إلى وضع منهاج نسير عليه في دراستنا لفكر ابن تيمية المنطقي .

أما هذا المنهج فهو تقسيم نقد ابن تيمية إلى جانبين : جانب هادم ، وجانب إنشائي . فنورد في الجانب الأول نقد ابن تيمية الهدمي للمقامين السالب والموجب لكل من الحد والقياس ، ونورد في الجانب الثاني آراء ابن تيمية في الحد الإسلامي وفي صور الاستدلال القرآنية - مستخلصين بعض تلك الآراء من كتب ابن تيمية الكلامية وغير الكلامية ، أمثال « موافقة صريح العقول » لصحيح المنقول » و « منهاج السنة » و « مجموعة الرسائل الكبرى » و « السبعينية » و « العقيدة الأصفهانية » .

وعلى هذا الأساس ستكون الفصول المقبلة تاريخاً لتلك المحاولة النقدية النادرة في الفكر الإسلامي ، فأفرد أولها لنقد الحد - جانبه الهدمي وجانبه الإنشائي ، وثانيها لنقد القضية - جانبه الهدمي وجانبه الإنشائي . وثالثها لنقد القياس - جانبه الهدمي وجانبه الإنشائي .

## الفصل الثاني

### نقد المنطق الأرسطاليسى عند ابن تيمية

١ — نقد مبحث الحد

قلنا فى العمل السابق إننا سنقسم نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطاليسى إلى أقسام ثلاثة : قسم ينقد فيه ابن تيمية الحد - وقسم ينقد فيه القضية - وقسم ينقد فيه القياس . وقلنا إننا سنعرض تحت كل قسم من هذه الأقسام جانبين من جوانب تفكير ابن تيمية : الجانب الأول هو الهدمى ، والجانب الثانى هو الإنشائى . ويشمل الجانب الأول ما أسماه ابن تيمية بالمقامين السالب والموجب ، ويشمل الجانب الثانى آراء ابن تيمية فى المنطق القرآنى - مستخلصة أحيانا من هذين المقامين السالفين ومن كتب أخرى لابن تيمية . وسنبحث نحن فى هذا الفصل القسم الأول من نقد ابن تيمية ، أى نقد الحد الأرسطاليسى .

وينقسم نقد الحد الأرسطاليسى كما قلنا إلى جانبين :

١ — الجانب الهدمى .

٢ — الجانب الإنشائى .

الجانب الهدمى : نقد مبحث الحد الأرسطاليسى .

ينقسم هذا الجانب إلى قسمين أو مقامين : مقام سالب ومقام موجب . فالمقام السالب هو : « التصور المطلوب لا يتال إلا بالحد » ، والمقام الموجب

هو : « الجدل يفيد العلم بالتصورات » . ونستطيع فصل مناقشة كل واحد من هذين المقامين عن الآخر لسببين : أولهما - أن ابن تيمية ينقد كل مقام من هذين المقامين بحجج مستقلة . ثانيهما أن المقام السالب ليس عملاً مبتكراً ، بل كان ابن تيمية مجرد ناقل فيه ، بينما دخلت عناصر مبتكرة في المقام الموجب .

أما المقام السالب فقد وجه ابن تيمية نحو نقده إحدى عشرة حجة استمدها من الشكاك اليونانيين من ناحية ومن السوفسطائيين من ناحية ، وليس فيها فيما يرجح أى إبداع ، بل يكاد يكون فيها متابعة للشكاك في جوهر الفكر أحياناً وفي عبارتهم أحياناً أخرى .

أما متابعة ابن تيمية للشكاك في جوهر فكرة تقديم للمنطق الأرسطاليسى فهي أنه يقيم هذا النقد - كما أقامه الشكاك من قبل - على مسائل الدور أو التسلسل أو نسبية كل شيء . فتلک مسائل وضعمها السوفسطائيون ، وتعارفوا عليها ، ثم صاغها الشكاك في مذهب منهجى . أما متابعة ابن تيمية للشكاك في عبارتهم وأمثلتهم فتبدو في بعض الحجج . وقد أشرنا إلى وجود هذه الحجج في المصادر الأوربية التي وصلتنا عن الشكاك<sup>(١)</sup> .

وحجج ابن تيمية التي وجهها نحو نقد هذا المقام السالب هي في إيجاز :

الحجة الأولى : عدم بداهة هذا المقام السالب يستلزم وجود دليل لکی

---

(١) ولكنى لم أستطع مع الأسف الشديد الاطلاع على مجموعة كتب سكستوس امبريقوس التي تعتبر دائرة المعارف الشكية - لعدم وجود هذه المجموعة في مصر . ومع أننى رجعت إلى كتاب سيد مؤرخى الفلسفة الأستاذ Brochard عن الشكاك Les Sceptiques Grecs إلا أنه يمكن اعتبار كثير من الأحكام التي ذكرتها عن ابن تيمية وصلته بالشكاك اليونانيين مجرد ترجيح فيما عدا المواضع القليلة التي أشرت فيها إلى كتاب بروشار .

يكون صادقا . ولكن ليس للمناطق - فيما يعتقد ابن تيمية - دليل على هذا الصديق . فكيف إذن نتخذ قضية غير مبرهن عليها أساسا لعلم البرهان نفسه<sup>(١)</sup>؟ وتهافت هذه الحجة واضح .

الحجة الثانية : الحد هو القول الدال على حقيقة المحدود وماهيته . فالحد إما أن يكون عرف المحدود بحد أو بغير حد ، فإذا كان قد عرف المحدود بحد فإن الأمر يدور ويتسلسل ، لأنه لا بد له من معرفة هذا الحد الأخير بحد آخر . وإذا عرفه بغير حد ، كانت القضية : « والتصور المطلوب لا ينال إلا بالحد » قضية باطلة<sup>(٢)</sup> .

الحجة الثالثة : يتكون الحد الأرسططاليسى من الذاتيات المشتركة والمميزة - وهو ما تعارف عليه المناطق بالجنس والفصل - والتوصل إلى الحدود عن هذا الطريق إما متعذر وإما متعسر ، فلن نصل إذن إلى تصور من التصورات . ولكننا نرى في جميع نواحي العلوم تصورات قد وصل إليها العلماء ولم يستندوا فيها على الجنس والفصل ، وقد كان ابن تيمية على علم كبير ، وقام باستقراء لمفردات كثير من العلوم والصناعات ولم ير أنها خرجت على طريقة المنطق الأرسططاليسى<sup>(٣)</sup> .

الحجة الرابعة : عدم استقرار أى حد من الحدود فى أى فرع من فروع المعرفة الإنسانية . بل إن حد الإنسان المشهور - وهو الحيوان الناطق - عليه اعتراضات مشهورة . والنحاة العرب ذكروا للاسم - على طريقة المنطق الأرسططاليسى الحقيقى - أكثر من عشرين حدا اعترض عليها جميعا ، وكذلك

(١) ابن تيمية : الرد ... ص ٧ ، السيوطى . صون المنطق ... ٢٠٣ ، ابن تيمية - موافقة

ص ١٨ ج ١

(٢) ابن تيمية ... الرد ... ص ٨ ، السيوطى : صون المنطق ... ٢٠٣ ، ٢٠٤

(٣) ابن تيمية : الرد ... ص ٨ ، السيوطى : المنطق ... ٢٠٤ ، ٢٠٤

عامة الحدود المذكورة في كتب الفلسفة والطب والنحو والأصول والكلام .  
وعلى هذا الأساس لن نصل إلى تصور صحيح على الإطلاق ، والتصور أساس  
التصديق والاثنان يكونان العلم .. إذن فلن نصل إلى العلم (١) . ويحاول  
ابن تيمية في هذه الحجة أن يهدم المفهوم الاتفاقى ، ويرى أنه لا يؤدي إلى  
شئ ، ويكاد يصل إلى فكرة «المفهوم الذاتى» ، ومن العجيب أنه يتهم المنطق  
الأرسطاليسى بأنه يؤدي إلى السفسطة .

الحجة الخامسة : وهذه الحجة ذات فروع ثلاثة : أ - أن الحقائق التى  
لا تركيب فيها والتى لا تندرج تحت جنس - أى الحقائق البسيطة - لا حد  
لها ، فالعقل - وهو من تلك الحقائق التى لا تركيب فيها - لا يحد . ولكننا  
نجد لدى الأرسطاليسيين تصورات للعقل وللحقائق لا تركيب فيها ، وهذا  
يثبت أنه يمكن التوصل إلى التصور بغير الحد . ب - وإذا أمكن معرفة  
التصورات التى لا تركيب فيها بدون الحد ، كانت معرفة التصورات  
- أى الأنواع - أسهل ، لمعرفة أجناسها ولشهرة أشخاصها ، ولأنها أقرب  
إلى الحس ، والحس عند ابن تيمية هو اليقين . ج - وليس من الضرورى فى  
منطق أرسطو أن يتوقف التصديق على التصور التام - أى تصور الذات ،  
أو الماهية ، بل يكفى أن نتوصل إلى الخاصة . وتقس العلم لا يمكن التوصل  
إليه إلا بهذا الطريق . هذا اعتراف واضح بأن التصور لا يتوقف على  
الحد الحقيقى (١) .

الحجة السادسة : لا يمكن للسامع فهم الحد ، إلا إذا فهمت مفردات ألفاظه  
ودلالاتها على معانيها . والعلم بدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له مسبوق  
بتصور المعنى . فان كان السامع قد تصور المعنى قبل سماعه ، لم تعد هناك ثمة

(١) ابن تيمية : الرد ... ص ٨ والسيوطى : صون ... ص ٢٠٤  
(مناهج البحث - ١٣)

حاجة إلى القول بأنه تصور ه حين سماعه<sup>(١)</sup>. ويصل ابن تيمية هنا إلى أوج المذهب النفسى الذى يقرر أن التصور - كتصور - لا صفة له ، وإنما وراءه عملية حكم كاملة ، وسيوضح ابن تيمية هذا - كما سنرى فيما بعد - توضيحا تاما .  
الحجة السابعة : وهذه الحجة تكاد تكون ترديدا لما قبلها .. إذا كان الحد قول الحاد ، فإن تصور المعانى شئ ذهنى لا يفتقر إلى الألفاظ . فالتكلم يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ ، كما أن السامع يمكنه ذلك بدون أن يخاطبه المتكلم<sup>(٢)</sup> .

الحجة الثامنة : وهذه الحجة استمدتها ابن تيمية من الرازى ، ويكاد يصوغها فى ألفاظه نفسها<sup>(٣)</sup> ، وهى أيضا من حجج الشكك : لا يصل الإنسان إلى التصور إلا بطرق ثلاثة : الأول . ما يدركه بنفسه . الثانى : ما يجده فى فطرة النفس كالألم واللذة ، أو يتوصل إليه بديهية العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة . الثالث : ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام . وكل هذه الطرق ليست فى حاجة إلى الحد ، وما عداها لا يتصور أبدا لأنها هى كل التصورات الإنسانية .

الحجة التاسعة : يمكن للمعترض على الحد أن يطله .. وهذا الإبطال يحدث عن طريقين : النقض فى الطرد تارة ، والمعارضة طورا . ولا يتوجه النقض ولا المعارضة على الحد إلا إذا تصور المحدود . فأمكننا بذلك تصور المحدود بدون الحد .

الحجة العاشرة : نسبية البداهة والنظر فى التصورات فمن التصورات

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٠ والسيوطى : صون ص ٢٠٠

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٠ ، ١١ والسيوطى : صون ص ٢٠٠

(٣) الرازى : المحصل ص ٥ والسيوطى : صون ٢٠٥ — ٢٠٦

ما يكون بديها لا يحتاج إلى حد . و كون العلم بديها أو نظريا شيء نسبي ، فالنظري عند شخص قد يكون بديها عند الآخر . فلا حاجة إذن إلى التوصل بالحد إلى هذه التصورات .

ونسبية كل شيء ... قال بها بروتاغوراس السوفسطائي حين أراد أن ينقد أصول المعرفة : « الإنسان هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد » . ثم أخذ بها الشكاك بعد ، فطبقوها على الحد ، كما طبقوها على نواحي العلم كله ، فلم تعد حقيقة من حقائق العلم ثابتة أو مستقرة ، بل كل شيء - كما يقول هرقليطس - في تغير مستمر .

إننا لا نجد - فيما يرجح شيئا جديدا في هذه الحجج العشر .. يكاد ابن تيمية يصطنع حجج السرفسائيين والشكاك ، تلك الحجج التي تقذت إلى العالم الإسلامي - كما بينا من قبل .

ولم يكن هذا الشك اليوناني يعبر عن روح الحضارة الإسلامية ذاتها تجاه منطق أرسطو وفلسفته ، فقد وقف الشكاك من أرسطو ومن الرواقين ، بل ومن العلم كله ، موقف الشك المطلق . أما المسلمون فلم يقفوا هذا الموقف على الإطلاق ، إنهم رفضوا منطق أرسطو وعلم اليونان ، لأنهم اعتقدوا أن لهم علما خاصا بهم وطرقا في بحث هذا العلم تخالف طرق اليونانيين ، فكان الشك لديهم وسيلة فقط لهدم العلم الأرسططاليسي ، بينما الشك لدى الشكاك اليونانيين هو غاية الحكيم الحق . فهناك فارق كبير بين الروحين ، ولذلك تبدو حجج ابن تيمية التي ذكرناها غريبة عن الروح الإسلامية . يكاد ابن تيمية يدرك - إلى حد ما - هذه الحقيقة في نقضه للمقام الموجب : « الحد يفيد تصور الأشياء » .. حقا إنه يتخذ في نقضه بعض حجج من الشكاك ،

غير أن موقفه يختلف في نقض هذا في المقام الموجب عن موقفه في نقض المقام السالب ، وذلك في محاولته أن يربط بين نقده وبين النزعة الإسلامية في نقدها للمنطق الأرسططاليسى - كما سنوضح هذا في مكانه ، علاوة على تحليل عناصر في نقده ، أرجح أنها رواقية .

**نقد المقام الموجب :** وينقسم هذا النقد إلى قسمين : قسم يمثل في صورة حجج يوجهها ابن تيمية إلى هذا المقام ، وقسم ينتقد به ابن تيمية عناصر الحد . وفي هذا القسم الأخير يظهر ابتكاره ظهورا تاما على عكس ما في الأول ، الذي يبدو فيه عمله الإبتكارى ضئيلا .

أما القسم الأول - فيتلخص في الحجج الآتية :

**الحجة الأولى :** يقرر المناطقة الأرسططاليسيون أن الحد هو قول الحاد ودعواه ، ولكنهم يشترطون ألا يكون الحد مبرهنا عليه ، فهو إذن لا دليل عليه ولا حجة ، لأن هذا يخرج عن أن يكون تصورا إلى أن يكون تصديقا ، فالمخاطب إما أن يعلم المحدود بدون قول الحاد أو بقوله . ففي الحالة الأولى لا يكون قد توصل إلى المحدود بالحد ، وفي الحالة الثانية لا يكون قول الحاد - وهو لا دليل عليه ولا برهان - أفاد العلم بشيء . وعلى التقديرين لا يفيد الحد معرفة المحدود <sup>(١)</sup> .

**الحجة الثانية :** الحد لا يمتنع بطلانه ولا يقام عليه دليل ، بل يبطل بالنقض والمعارضة - هذا ما يقرره المناطقة ، وهو دليل على أن الحد لا يفيد التصور ، لأنه إذا كان الحاد لا يثبت صحة الحد وصدقه ، كان من الممتنع أن يعرف المخاطب المحدود بالحد ، لأن قوله يصبح مترددا أو محتملا للصدق وللكذب ، فتصور المحدود بالحد لا يمكن بدون صدق الحاد . ولا نستطيع أن نعلم

(١) ابن تيمية : ٦١ والسيوطى : ص ٢٠٩

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١١ ، ١٦ ، ١٨ ، ٣٧ والسيوطى : ص ٢٠٨

صدق الحاد بمجرد الحد لاشرط عدم البرهنة عليه .. إذن فالحد لا يصل بنا إلى المحدود . ولكن المنطقة « يعظمون أمر هذه الحدود » ويرون أنها هي وحدها التي تصل بهم إلى « الكنه » أو « الماهية » أو « الحقيقة »<sup>(٢)</sup> أو بمعنى أدق هي الغاية من اليقين العقلي ، و يقيمون العلم كله على أساس الحد ، والحد خبر واحد عن أمر عقلي لا حسي ، يحتمل الصدق والكذب .<sup>(١)</sup> وفي الآن عينه لا يقبلون « خبر الواحد » ويرون أنه لا يصل بنا إلى العلم القطعي ، بينما لدى ناقل هذا الخبر من الأدلة الحسية ما يفيد اليقين . فنقل خبر الواحد هو نوع من نقل الحد بل يمتاز عنه أيضا كما رأينا ، إذ أنه يستند على التصور الحسي ، بينما الحد يستند على التصور العقلي . فتفضيل أحدهما على الآخر يعود إلى مجرد تحكم وتعصب في الوضع<sup>(٢)</sup> .

الحجة الثالثة : إذا كان الحد هو الطريق إلى تصور المحدود ، فلا يمكن ذلك إلا بعد أن نعلم صحة الحد ، ولا يمكن معرفة صحة الحد قبل تصور المحدود .. والمحدود لا يمكن التوصل إليه إلا بالحد .. فامتنعت معرفة صحة الحد<sup>(٣)</sup> .

الحجة الرابعة : التوصل إلى الحدود بالصفات الذاتية والعرضية . فإن لم يعلم الإنسان أن المحدود موصوف بهذه الصفات ، امتنع التصور . لأن من البديهي أن الانسان لا يتصور ما لا يعلم ، وإن علم أنه موصوف به لم تكن ثمة حاجة إلى الحد ، وفي كلتا الحالتين لا يفيد الحد التصور ، إننا إذا قلنا « حيوان ناطق » ولم نعلم أنه حد الإنسان ، وجب علينا أولا أن نعلم للنسبة بين - بين الاليتين - بين الحيوانية والناطقة - فإذا لم نكن قد تصورنا

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٧ والسيوطي : صون : ٢١

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٠ . والسيوطي : صون : ٢١

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٣٨ ، ٣٩ : والسيوطي : صون ٢١

الحيران الناطق ، كان لابد أولاً أن نتصوره ... ثم أن نعرف ثانياً النسبة بينه وبين الإنسان ، وفي كلتا الحالتين لم نلجأ إلى الحد (١) .

الحجة الخامسة : « التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة ، فيمتنع أن تعلم بالحدود » . ذكرت هذه الحجة في أكثر كتب الكلام والمنطق ، وتنسب دائماً إلى الرازي ، وقد استمدّها الرازي من الشكك . وهؤداها أن ذهن إما أن يكون عالماً بالتصورات فلا يطلبها ، لأن تحصيل الحاصل ممتنع ، وإما أن لا يكون فلا يتوجه نحو طلب ما لا يعلمه . ولكن يلاحظ أن الإنسان يطلب تصور أشياء لا يشعر بها ولا يحسبها كالملك والجن والروح . يرد على هذا بأن هذا الطلب إنما هو طلب لتفسير الاسم (٢) . ويضيف بعض المتكلمين إلى هذا ... أو طاب البرهان على وجود المتصور ، وكلا الاثنين تصديق (٣) .

هذه الحجة وجدت كما قلنا - عند الرازي ، وهو ينقذها فكرة نسبية التصور وقد ناقشه الطوسي فيها : ولدى الرازي إلزام يوجهه إلى نفسه ، لا يوجد لدى ابن تيمية : هو أن الشيء المعلوم معلوم من وجه ، وغير معلوم من وجه آخر ، فإذا ما توجه الفكر نحو الشيء ، فذلك لأنه يعلم بعض عوارضه . يرد الرازي على هذا بأن « الوجه إما معلوم به أو غير معلوم به » فالوجه الأول اذن معلوم فلا حاجة إلى طلبه ، والوجه الثاني غير المعلوم لا نتوجه إليه ، لأننا لا نتوجه نحو طاب ما نجعله (٤) .

عرفت هذه الحجة لدى غالبية المنطقيين واستمدّها منهم ابن تيمية من أبي البركات البغدادي ، وقد حاول أبي البركات أن يردّها إلى أصولها اليونانية ، فذكر أن

(١) ابن تيمية : الرد ص ٤ ، ٢٥ ، ٣٦ والسيوطي . صون ٢١١

(٢) السيوطي : صون ٣١٢

(٣) الرازي : محصل .

(٤) الرازي : محصل

واضع الحجة مانن « مينون » ضد سقراط في ابطال الاكتساب (١) وأنه حجة سوفسطائية مؤادها « هل المطلوب عندك معلوم أو مجهول ، فان كان مجهولا ، فأنت إذا وجدته لا تعرفه » فهي حجة سوفسطائية إذن إلا أنه من الثابت أنها وجدت ايضا لدى الشكاك موجهة نحو مبحث الحد عند الرواقين (٢)

الحجة السادسة : هل يشترط المنطقة في الحد التام ايراد جميع الذاتيات أم لا ؟ إذا اشترطوا ذلك ، كان لابد لهم من أن يوردوا جميع الصفات ، وإن لم يشترطوا أو اكتفوا بالجنس القريب فهو تحكم ، وكلتا الحالتين تعود إلى وضع واصطلاح . والعلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع ، وهذا الوضع لا ينبغي أن نعتبره مقراا للتعريفات الذاتية . قد أدى هذا بالفعل إلى التفرقة بين المتانلات والتسوية بين المختلفات (٣) .

الحجة السابعة : يشترط المنطقة ايراد النصول المميزة للحدود . وهذا الإشتراط غير ممكن مع التفريق بين الذاتى والعرضى . إذ ما من فصل لدى الإنسان « إلا ويمكن للآخر أن يجعله عرضا لازما للماهية » (٤) .

الحجة الثامنة : الماهية لا تتركب إلا من الصفات الذاتية . ولا يعرف أن الصفة ذاتية أو غير ذاتية إلا إذا عرفت الماهية ، ولا تعرف الماهية إلا بالصفات الذاتية فهنا دور (٥) .

(١) البغدادي : المعبر - ١ ص ٢٠٩ وأنظر أيضا الفطى الرازى ( ٧٦٦ هـ ) . شرح

مطالع الانوار للأرموى ( ٦٨٩ هـ ص ٨ ) .

(٢) Brochard. : les sceptiques grecs p. 125

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٢٠ والسيوطى : صون ... ٢١٣

(٤) ابن تيمية : الرد ص ٢٤ والسيوطى : صون ٢١٤

(٥) ابن تيمية : الرد ص ٢٥ ، ٢٦ والسيوطى . صون ١٤

الحجة التاسعة : إن هناك أشياء لا يمكن حدها ، لأنها إذا حدث زادت خفاء<sup>(١)</sup> . بل وهناك أعيان لا توجد لها عبارة دالة على حقيقتها أو ماهيتها . وقد استمد ابن تيمية هذه الحجة من أبي الحسين اللبان<sup>(٢)</sup> . وبهذه الحجة ينتهى القسم الأول من المقام الموجب . وسنبداً فى القسم الثانى الخاص بنقد عناصر الحد .

القسم الثانى : الحد الحقيقى عند المنطقة يتكون - وقد كررنا ذلك كثيراً - من الذاتيات دون العرضيات . وهذا التكوين يستند فى الحقيقة إلى تقسيم صفات المحدود إلى ذاتية وعرضية ، فالذاتى المقوم هو ما كان داخلاً فى الماهية ، والعرضى هو ما كان خارجاً عن الذات مع كونه لازماً لها . وتقسيم هذا العرضى إلى نوعين : لازم للماهية ولازم لوجودها . ويعتبر المنطقة الصفات الذاتية مقدمة على الموصوف فى الذهن والخارج ، بل وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الوصف نفسه فى الوجودين الذهني والخارجي . ويرى ابن تيمية أن هذا الكلام يستند على أصليين فاسدين : الأصل الأول - أن ماهيات الأشياء التى هى حقائقها ثابتة أيضاً فى الخارج ، ثم هى تغاير الموجودات المعينة الثابتة فى الخارج . أى أن للماهيات وجوداً خارجياً غير وجودها الذهني ووجود أشخاصها المعينة ، أى أنهم أى المنطقة فرقوا بين الماهية ووجودها . الأصل الثانى - الفرق بين الذاتى لهذه الماهية واللازم لها<sup>(٣)</sup> .

الأصل الأول : أما عن الفرق بين الماهية ووجودها . . فان القول بأن

(١) ابن قيسية : موافقة ... ٢٠٠ ص ٢٢ .

(٢) الزركشى . البحر المحيط ... ١ - مبعث الحد

(٣) ابن تيمية . موافقة ... ١٠ ص ١٦

الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها - أى أنها أمور ثابتة لا في الأذهان فقط ولكن في الخارج أيضا - يشبه القول بأن « المعدوم شيء » أو « أنه موجود » وهذان القولان خطأ عند ابن تيمية . إن ابن تيمية يرى أن الماهيات موجودة فقط في الأذهان ، والوجود الذهني « أوسع من الوجود العيني ، والمقدر في الأذهان موجود وثابت ، وليس هو في نفس الأمر موجودا ولا ثابتا » ، فابن تيمية إذن ينكر وجود الماهيات في الخارج . وهذا النقد يتصل بالمذهب العام لابن تيمية ، من ناحية - لأنه ينكر وجود الماهيات المجردة في الخارج من حيث أنها كلية ، والعالم الوحيد لديه هو العلم الجزئي المعين ، ومن ناحية أخرى - إن إثبات وجود الماهية في الخارج سيؤدي إلى اعتبار الحقائق النوعية كالإنسانية والفرسية « ثابتة » ثبوتا خارجيا غير أعيانها الموجودة في الخارج ، و« أزلية » لا تقبل الاستحالة والتغير .. وهذه هي المثل الأفلاطونية ، والمثل الأفلاطونية مخالفة للتوحيد الإسلامي بالرغم من محاولات التوفيق إلى قام بها بعض متفلسفة الإسلام . كما أنهم أيضا حاولوا إثبات ماهيات للمادة والمكان . ونتج من إثبات ماهية للمادة مجردة عن الصورة ثابتة في الخارج ، إثبات أزلية الهيولى وأبديتها التي بنى عليها الفلاسفة فكرة قدم العالم . إن السبب الحقيقي لفساد المنطق هو قيامه على أساس ميتافيزيقي ، فما ذكره في المنطق من الفرق بين الماهية ووجودها ، هو مبنى على التفريق بينهما في الفلسفة الأولى (١) .

أما وجود الماهية الوحيد عند ابن تيمية فهو وجودها الذهني . وقد

أنكر هذا الوجود المتكلمون أيضا (١). وما في الخارج عند ابن تيمية هو تحقيق ما في الوجود الذهني في أعيان جزئية معينة ، فالوجود الوحيد في الخارج هو الشخص . أما التفريق الصحيح بين الوجود والماهية فهو أن الماهية « هي ما يرسم في النفس من الشيء » أي أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان والوجود « ما يكون في الخارج منه . أي لا يوجد من هذه الماهية في الخارج إلا الأفراد والشخصيات . فليست هناك في الخارج فرسية أو إنسانية ، ولكن هناك زيد وعمرو وليست هناك « أعداد مجردة » كما يرى الفيشاغوريون ، ولا « ماهيات مجردة » كما يرى أفلاطون ، ولا « ماهيات مطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص » كما يرى أرسطو ، ولا « معدومات ثابتة » كما يرى المتكلمون (٢) .

هنا اتجاه اسمي Nominal يقصر وجود الماهيات على الذهن وينكر وجودها في الواقع ، أما في الواقع فليس إلا الأفراد . نحن هنا أمام أمشاج من أرسططاليسية ورواقية ، بالرغم من أن ابن تيمية ينكر هذه الأولى .

الأصل الثاني : الفرق بين اللازم للماهية والذاتي . تقسيم صفات الماهية إلى ذاتيات وعرضيات تقسيم خاطئ ، عند ابن تيمية . وتعريف الذاتي بأنه المفهوم للماهية خطأ أيضا . إن الماهية التي في الذهن هي بحسب ما تتصوره أذهاننا ، فهي تزيد وتنقص وتكمل وتفصل ، وعلى هذا الأساس لا يستقر تصورهما . بل الملاحظ أن التصورات تتصاعد نحو اليقين « فما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه » . أما الصفات اللازمة للموصوف في الخارج فكلها

(١) الإيجي . المواقف ج ٢ ص ١٠٩

(٢) ابن تيمية . الرد . ٦٤ - ٦٨ والسيوطي . صون ٢١١ - ٢١٥

لازمة له لا تقوم ذاتها مع عدم احداها ، ولا يسبق أحدها الآخر كما يقول  
المناطق من أن الذاتى يسبق العرضى ، وسنعود إلى هذه النقطة بعد قليل .  
وتلك الصفات هي أجزاء الماهية المتصورة فى الذهن ، ولا فرق مطلقا بين  
تلك الصفات . بل إن الإنسان يمكنه أن يتصور ما يريد من الأشياء بدون أن  
يفكر فى صفات هذا الشيء . إنه قد يفكر فى الإنسان من لا يخطر بباله أنه  
حيوان ناطق أو جسم حساس متحرك بالإرادة ناطق ، بل هناك من ينفى عن  
الموجودات ما يكون ذاتيا لها ولازما ومع ذلك يتصورها . أليس ينفى قوم عن  
الله الحياة والعلم والقدرة؟ هناك تصورات باطلة، والتصورات الباطلة لا ضابط لها (١)

إن التفريق بين الذاتى والعرضى يعود إلى أمور متعددة فى الأذهان  
لاحقيقة لها فى الخارج . فليس هذا التفريق إذن حتميقيا لكن هو تفريق  
اعتبارى يخضع « للتخييلات والتوهيمات الباطلة (٢) » . وإذا كان التفريق بين  
الذاتى والعرضى تفريقا خاطئاً ، فإن التفريق بين الحد كما يفهمه المنطقة ، والحد  
كما يفهمه الأصوليون تفريق خاطئ ، لأنه إذا كان المنطقة يريدون بالحد  
تصور الصفات منفصلة . فمن الواضح أن أظهر حدودهم وهو الحيوان الناطق  
لا يعطينا سائر الذاتيات منفصلة ، فإن كونه جسما ناميا وحساسا ومتحركا بالإرادة  
لا يدل عليه الحيوان دلالة مفصلة بل دلالة مجملة بل لا بد من عملية عقلية أخرى  
تستخرج بواسطتها هذه الصفات من مفهوم الحيوان والناطق . وإن أراد  
المناطق بالتصور ، التصور - سواء كان مجملا أو مفصلا - فواضح تماما أن لفظ  
الإنسان يدل على الحيوان الناطق ، كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامى

(١) ابن تيمية . موافقة ج ٣ - ٢٢٢ - ٢٤٦ :

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٦٩ والسيوطى . صون . ٢١٥

الحساس المتحرك بالإرادة ، فيكون اسم الإنسان كافياً في تعريف صفات الإنسان ، كما أن لفظ الحيوان كافٍ في تعريف صفات الحيوان . فإذا كان المنطقة لا يأتون وهم بصدد تعريف الإنسان إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة مجملة ، وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان ، لكان تعريفهم من جنس التعريف بالاسماء ، يكاد يكون هو هو . وعلى هذا ينتهي ابن تيمية إلى القول بأن الحد على هذا الأساس - أى تعريف الصفات الذاتية تعريفاً مجملاً - يشبه الاسم ، فإذا كان أحد هؤلاء يعين إلكنه أو الذات فإن الآخر يعينه . ولكن يرى ابن تيمية أن المنطقة مع هذا يفرقون بين الحد والاسم ، وهذا التفريق « إنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية » (٢) .

ولكن ابن تيمية يقرر آخر الأمر - وهذا تناقض في فكره - أن هناك تفرقاً بين الحد ومجرد الاسم ، فإن في الأول من تفصيل بعض الصفات ما ليس في الآخر : « إن قول القائل حيوان ناطق فيه من الدلالة على النطق باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الإنسان » (٣) .

بقيت مسألة أخيرة - وهى فكرة تقدم الذاتى على العرضى فى الذهن . ينكرها ابن تيمية من وجهين :

الوجه الأول - أن هذا التقدم والتأخر « خبر عن وضعهم إذ هم يقدمون هذا ويؤخرون هذا » وهذا تحكم محض من المنطقة وغير ثابت من وجهين : أولاً فى الواقع - لأن الحقائق الخارجية مستغنية عنا ولا توجد تابعة لتصوراتنا فليس مجرد افتراضنا أن هذه الصفة تتقدم وهذه الصفة تتأخر ، ينتج اعتبار بعض هذه الصفات ذاتية والأخرى عرضية . ثانياً - فى الفطرة : ليس هذا

(١) ابن تيمية . موافقة ... ج ٣ ص ٢٢٥

(٢) ابن تيمية موافقة ... ج ٣ ص ٢٢٤

(٣) ابن تيمية . موافقة ج ٣ ص ٢٢٤

التقسيم فطرياً وإلا أدر كته الفطرة بدون تقليد كما تدرك سائر الأمور الفطرية .  
ولكن هذا التقسيم مستند إلى الوضع ، وهذا الوضع كما قلنا متغير دائماً ، اذن  
ففكرة تقدم الذاتى على العرضى خاطئة فى الواقع وفى الفطرة . إن صفات  
الموصوف لازمة كلها للموصوف ولا يمكن اعتبار احداها سابقة على الأخرى  
ولا إحداها لاحقة لها . ولكن يمكننا أن نقول إن بعضها قد يخطر على البال  
أولاً ، والبعض قد يخطر ثانياً ، والبعض قد لا يخطر على الإطلاق .

الوجه الثانى - أن فكرة تقدم الذاتى على العرضى فكرة خاطئة ، لأن  
الوصف - كما هو مقرر عند ابن تيمية - لا يكون ذاتياً طبقاً لما فى أذهاننا ،  
ولكن طبقاً لحقيقته الخارجية التى هو بها هو سواء تصورته أذهاننا أو لم  
تصوره . أما إذا كان لابد من القول بأن بين الحقائق الخارجية للموصوف  
صفات متقدمة وصفات متأخرة ، فإن هذا يذهب « كون الحقيقة أو الماهية  
هى ما يقدر فى الأذهان لا ما يوجد فى الخارج ، وفى هذا اعتبار تقدم صفة  
أو تأخرها تابع لتقدير صاحب الذهن . أى يصبح تحديد هذا التقديم  
والتأخير شيئاً نسبياً بحثاً ، مع ملاحظة أن الذهن - كما قلنا من قبل - يخضع  
كثيراً للتخيلات والأوهام النامدة .

وبهذا ينتهى القسم الثانى من نقد المقام الموجب . ويقدر ما كان ابن  
تيمية فى المقام السالب وفى الجزء الأول من المقام الموجب ناقلاً لحجج الشكاك ،  
بقدر ما حاول أن يظهر فى هذا الجزء الثانى من نقد المقام الموجب آراء  
خاصة فى نقد الحد الأرسططاليسى ، بحيث يمكننا أن نقرر أن هذا الجزء  
الأخير هو العمل المبتكر لابن تيمية فى نقد الحد الأرسططاليسى فى جانبه

الهدى . أما بقية عناصر نقد هذا الجانب فيونانية في جوهرها وحقيقتها ،  
وما من حجة منها إلا ويمكن أن يرد على ابن تيمية فيها بما ردد به هو على المنطق  
الأرسطاليسى من أنها تخالف بديهية العقل ، أو أنها مجرد وضع واصطلاح ،  
وغير هذا مما وجهه من ردود .

مصادر الجانب الهدى لنقد نظرية الحد : أول مصادر ابن تيمية في هذا  
الجانب هم السوفسطائيون والشكاك اليونانيون ، ولا يذكر ابن تيمية أسماءهم  
ولا يشير إليهم على الإطلاق . ومن المؤكد أن ابن تيمية اطلع على آراء  
الشكاك والسوفسطائيين إما في كتب المتكلمين وإما في كتب الشراح  
الإسلاميين للفلسفة اليونانية . ويحاول ابن تيمية أحياناً أن يربط هذه الحجج  
بترجيته الخاصة في نقد المنطق الأرسطاليسى ، وأحياناً بنقلها بألفاظها وأمثلةها .  
فالسوفسطائيون والشكاك إذن هم المصدر النهائي لابن تيمية في نقده لمبحث  
الحد الأرسطاليسى .

المصدر الثانى - هم الرواقيون . ومن المحتمل أن يكون ابن تيمية قد  
عرف بعض آرائهم ، فان نقده الماهية يشبه نقد الرواقيين لها . أى أن ابن  
تيمية يتفق مع الرواقية في الاتجاه الإسمى الذى ينكر وجود الكلى فى الخارج  
وبالتالى وجود الجنس والاصل كعنصرى الحد . ولكن الغموض الذى  
يحيط بتاريخ الرواقية يحول دون الحكم القاطع فى أمثال هذه المسائل .

المصدر الثالث - المتكلمون . وهم من أهم مصادر ابن تيمية ، ينقل عنهم  
ويذكر عباراتهم ويشير إلى كتبهم ، ويرجح كثيراً أن يكون ابن تيمية قد  
عرف ما عرفه عن السوفسطائيين والشكاك والرواقيين منهم ، فهم - كما قلنا -  
يرددون حجج الشكاك من ناحية ، ومن ناحية أخرى تكلم بعضهم عن المذهب

الإسمى ، وخاضوا في مشكلة وجود الكلى - الكلى العقلى والكلى الطبيعى والكلى المنطقى - وهل هذه الكليات موجودة فى الخارج أم غير موجودة. فالمتكلمون إذن هم المصدر المباشر للجانب الهدمى لنقد ابن تيمية للحد الأرسططاليسى ، استناد من آرائهم من ناحية ، ومن ناحية أخرى نقل عنهم ما نقلوه هم عن الشكك والرواقية . هذه المصادر الثلاثة - مع بعض التفكير الخاص - تكون الجانب الأول من نقد ابن تيمية للحد الأرسططاليسى . وسنتقل الآن إلى بحث الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية للقسم الأول من المنطق الأرسططاليسى .

### الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية للحد الأرسططاليسى

#### مبحث الحد عند ابن تيمية

المقصود بالجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية للحد الأرسططاليسى هو آراء ابن تيمية نفسه فى مبحث الحد وكيفية تكوينه . فابن تيمية لم ينكر الحدود على العموم ، ولكنه أنكر الحد الأرسططاليسى التام ، لاستناده على أفكار ميتافيزيقية يؤدى الأخذ بها إلى مخالفة عقائد المسلمين . . كالتفريق بين الذاتى والعرضى ، وانقسام العرضى إلى لازم للماهية وإلزام لوجودها ، واستناد هذا التقسيم إلى فكرة الماهية ووجودها .

وأدى هذا إلى المتناقضات العدة التى ذكرناها ، فحدث التفريق بين الصفات فاعتبرت صفة ذاتية وأخرى عرضية، وقدمت صفة وأخرت أخرى . ويضاف إلى هذا أن الحاجة الانساقية لا تستقر ولا تسكن ، ومن هنا لانستطيع وضع حدود أبدية ثابتة مستمرة فى أى علم من العلوم ما دامت هذه العلوم فى تغير وتحول . هذه هى الأسس التى وضع عليها ابن تيمية نقده للحد الأرسططاليسى

وهي هي بعينها التي وضع عليها آراءه عن الحد الاسلامي .

يرى ابن تيمية أن الحد المنطقي ليس إلا تفصيلاً لما يدل عليه الاسم بالاجمال : « فلا يمكن أن يقال لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن أن يقال يعرف به كل أحد . كذلك الحد <sup>(١)</sup> » . وبهذا أخرج الحد الارسططاليسي عن حقيقته التي ينادى بها وهي أنه يتوجه نحو ماهية المحدود وحقيقته محاولاً تصويرها . يقول ابن تيمية : « إن قيل إن المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب تصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلا بلفظ الحاد ، وأنه يتصورها بمجرد قول الحاد - كما يظن بعض أهل المنطق وغيرهم - فهذا خطأ ، كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ » . فلا الاسم ولا الحد إذن يوصلان إلى حقيقة المحدود « فالحد لا يفيد معرفة المحدود - فان قيل يفيد مجرد تصور المسمى ، من غير أن يحكم أنه هو ذلك المسئول عنه مثلاً أو غيره - قلنا فحينئذ يكون كجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه المحدود وهو دلالة الاسم على مسماه » ، فتصبح إذن دلالة الحد كدلالة الاسم ، ولا يجادل أحد في أن مجرد الاسم لا يوجب تصور المسمى لمن لم يتصوره دون ذلك . فالحد إذن نوع من الاسم ، وإذا كان الاسم لا يوجب تصور المحدود ، فان الحد أيضاً لا يوجب تصور المحدود .

ينكر ابن تيمية إذن استطاعة الحد التوصل إلى الكنه أو الماهية كما يدعى الأرسططاليسيون . ويرى أن عمل الحد هو التمييز بين المحدود وغيره <sup>(٢)</sup> أما تصور المحدود فلا يستطيع الحد القيام به كما قلنا . وهو هنا يتابع المتكلمين

(١) ابن تيمية : موافقة . . . ج ٣ ص ٣٣٢ وابن تيمية : الرد ص ٧٩ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٥ .

بما في تصورهم للحد . ويذكر عن أمام الحرمين أن المتكلمين كانوا يحدون بالخاصة التي تميزه ويعتبرون هذا هو الحد<sup>(١)</sup> الصحيح ولكن يرى ابن تيمية أن الحد قد يذب على تصور المحدود كما يذب الاسم ، فإن الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء ، فإذا سمع اسمه وحده أقبل الذهن إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد فيتصوره ، فتكون فائدة الحد من فائدة الاسم<sup>(٢)</sup> .

وإذا كانت فائدة الحد هي التمييز بين المحدود وغيره ، فما هو التناون الذي نستخدمه لاقتناص الحد .. كيف يحصل هذا التمييز؟ يقول ابن تيمية : « ذلك يحصل بالوصف اللازم للمحدود طرداً وعكساً ، الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ، ومن انتفائه انتفاؤه ، كما هي طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف ويذكر ابن تيمية أن أبا المعالي الجويني يقول : إن المحققين من النظار أجمعوا على أن الاطراد أو الانعكاس من شرائطة . ويرى ابن تيمية أنه إذا كانت الغاية من الحد تمييز المحدود بصفته عما ليس له ، فلا يتحقق ذلك إلا مع الاطراد والانعكاس - والطراد « هو تحقق المحدود مع الحد » والانعكاس « هو انتفاء المحدود مع الحد » - فإن تيمية إذن يقيم فكرته عن الحد على مسألة الاطراد والانعكاس ، فإن « الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات كما إذا قيل حد الأرض من الجانب القبلي كذا ومن الجانب الشرقي كذا ، ميزت الأرض باسمها وحدها . وحد الأرض يحتاج إليه إذا خيف من الزيادة للمسمى أو للنقص فيه ، فيفيد بإدخال المحدود جميعه وإخراج ما ليس منه ، كما يفيد الاسم . كذلك حد النوع . وهذا يتصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضعية أخرى . وحقيقة الحد في الموضعين بيان مسمى الاسم

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٥ .

(٢) ابن تيمية . الرد ص ٩٥ والسيوطي . صون ٢١١ وموافقة (طبعة لجنة المحمدية) ص ٢٢

( مناهج البحث — ١٤ )

فقط ، وتميز المحدود عن غيره لاتصور المحدود » (١) .

فالطرد والعكس إذن يوصلان إلى بيان مسمى الاسم ، وفي هذا إقامة للحد على أمر لغوي ( إذا كانت فائدة الحد بيان مسمى الاسم ، والتسمية أمر لغوي وضعي ، رجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته . ولهذا يقول الفقهاء : من الأسماء ما يعرف حده بالشرع ، ومنها ما يعرف حده بالعرف ، ومن هذا تفسير الكلام وشرحه ، إذا أريد به تبين مراد المتكلم فهذا يبنى على معرفة حدود كلامه ، وإذا أريد به تبين صحته وتقريره فانه يحتاج إلى معرفة دليل بصحته . فالأول فيه بيان تصوير كلامه ، وتصوير كلامه لتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه ، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار إلى المسمى بحسب الإمكان إما إلى عينه وإما إلى نظيره ، ولهذا يقال : الحد تارة يكون للاسم وتارة يكون للمسمى . ففكرة تصور المحدود إذن ليست حداً ، بل هي عملية أخرى بعد الحد ، تحتاج إلى أدلة لإثبات صحة كلام المتكلم (١) .

الدور المنهجي للحد : فالدور المنهجي إذن هو الترجمة بلفظ عن لفظ . ومن الأمثلة على عمل الحد شرح غريب القرآن والحديث وغيرهما : بل إن تفسير القرآن وغيره من أنواع الكلام هو من النماذج على عمل الحد ، أي تفسير المعنى فقط ، وذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء وبذلك الكلام . ويذكر ابن تيمية أن هذه الحدود معرفتها من الدين في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . ثم قد تكون معرفتها فرض عين - وقد تكون

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٧

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٤٨

فرض كفاية ، وهذا الحد اللفظي « هو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة بل في قراءة جميع الكتب ، بل في جميع أنواع المخاطبات . فان من قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرها لابد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف . وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغيره » (١) فالحد اللفظي إذن هو الوحيد الذي يستخدم في العلوم ، دينية كانت أو فلسفية أو علمية .

عبر ابن تيمية في بساطة عن هذا الرأي الذي أخذ به جميع كبير من مناطق الإنجليز وبخاصة جون استيوارت مل فقد اعتبر الحد مجرد شرح اللفظ (٢) بل إننا نجد الاتجاه اللفظي في الحد لدى فيلسوف إنجلترا المعاصر برتراند رسل Russel : لم يقبل رسل الحد الأرسططاليسي التام ، لأن التعريف الفلسفي الذي يتجسّد تفهم الماهية أو الفكرة في جزئياتها لا فائدة منه عنده . ثم يقول إنه سيهمل هذا التعريف الفلسفي وسيأخذ في دراسته الرياضية بالتعريف اللفظي البحت (٣) وهذا ما يردده Johnson أيضا . (٤)

مصادر مبحث الحد النيمي : أهم مصادر هذا البحث هو الحد الكلامي . وابن تيمية يشير إلى مباحث الحد عند الأصريين والمتكلمين كثيراً وينقل لنا كثيراً من كلامهم وآرائهم ، ويكرر في فقرات متعددة أنهم لم يأخذوا بمبحث الحد الأرسططاليسي . ويقترب فكر ابن تيمية في الحد من فكر المتكلمين كثيراً . ولكن هل أثر المنطق الرواقى على ابن تيمية ؟ لا نستطيع

---

(١) نفس المصدر ٤٩

(2) Mill : System, 1, 8, B. 5

(3) Russel : The Principles of Mathematics B 112

(4) Johanson : Logic , B . 1 . P 104

أن نجزم أو نرجح هذا - أولاً - لأنه ليس بين أيدينا مصادر هذا المنطق الرواقية الأصلية حتى يمكننا أن نقرر هل تأثر المسلمون في منطقهم الخاص بمباحث الرواقيين . ثانياً - اختلاف مؤرخي الفلسفة في أوروبا الآن حول حقيقة هذا المنطق - كما قلت من قبل - وبخاصة في مبحث الحد : هل وضع الرواقيون نظرية في الحد جديدة أم أنهم تابعوا أرسطو ؟ يأخذ بروشارد Brochard بالرأى الأول ويأخذ هاملان Hamelin ومعه في هذا برانتل Prantel وتسler Zeller بالرأى الثانى . فمسائل المنطق الرواقي ما زالت معقدة ، وهذا ما يجعلنا نقول إن مبحث الحد التيمى هو عمل ابتكارى في معظمه على الأقل . فابن تيمية إذن نقد الحد الأرسططاليسى بعناصر غير أرسططاليسية يونانية من ناحية ، وعناصر ابتدعها من ناحية أخرى . ولكنه وضع مبحثاً في الحد يمكن اعتباره جديداً . . . . . وسنتابع في الفصل القادم بحث نقد ابن تيمية لمبحث القضية الأرسططاليسى .

## الفصل الثالث

### نقد مبحث القضايا الأرسطاليسية

عند ابن تيمية

انتقل ابن تيمية من نقده لمبحث الحد الأرسطاليسى إلى نقد مبحث القياس . ولم يفرد فصلا أو فصولا خاصة لنقد مبحث القضية ، وذلك لأنه اعتبر القضايا مقدمات البرهان ، وأن عملية القياس نفسها ترمى إلى الحصول على حكم كلى أو قضية كلية ، فاعتبر نقده الموجه إلى القضية موجها في الآن نفسه إلى العملية التي تدخل فيها كعنصر أساسى ، أو إلى العملية التي تؤدي إلى إنتاجها . غير أننى أرى ، لدواع منهجية ، أن أفرد نقده للقضية في فصل خاص متتبعا لترتيب التقليدى لأقسام المنطق المهورى الأرسطاليسى .

يبدأ ابن تيمية نقده للقضية الأرسطاليسية بنسبية فكرة البداة والاكتساب في التصديقات . إن المنطق الأرسطاليسى يقسم التصديقات إلى بديهى ونظرى . لأنه من الممتنع أن تكون كلها نظرية ، لأن النظرى يفتقر إلى البديهى . وهذا يستخلص ابن تيمية نقدا سرفسطائيا وجهه من قبل إلى مبحث الحد ، وهو نسبية الضرورة والاكتساب : « إن الفرق بينهما إنما هو بالنسبة والإضافة » فقد يكون النظرى عند شخص بديهيا عند غيره ، يقول : « فقد بيده هذا من العلم ، ويبتدى فى نفسه ما يكون بديهيا له ، وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل ، بل قد يكون غيره يتعسر عليه

حصوله بالنظر . ويدعم ابن تيمية فكرته بشرح معنى البديهي : البديهي من التصديقات ما يكفي تصور موضوعه ونحوه في حصول تصديقه ، فلا يتوقف تصوره على وسط يكون بين الموضوع والمحمول - وهو الدليل ، أو ما يسميه المنطقة بالحد الأوسط - سواء كان تصور الطرفين بديهيًا أو لم يكن . والناس تتفاوت في قوة أذهانهم أعظم من تفاوتهم في قوة أبدانهم ، فالبعض يتصور الطرفين تصورًا تامًا بحيث يتبين له بذلك التصور التام اللوازم التي لا تتبين لغيره الذي لم يستطيع التصور التام . فالتاس إذن يتفاوتون في التصور سرعة وقوة ، والقول إذن بأنه لا يمكن التوصل إلى التصورات إلا بالحد الأوسط - أو بالعملية القياسية - قول خاطئ ، لأن بعض الناس قد لا يفتقر إليه .

أما أن يكون الوسط - الذي يسمى بالدليل - قد يفتقر إليه بعض الناس دون البعض الآخر فهذا واضح ، فان بعض الناس يعتبرون قضية من القضايا حسية أو مجربة أو برهانية أو متواترة ، والبعض الآخر يعلمها بالنظر والاستدلال : « ولهذا كثير من الناس لا يحتاج في ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل لنفسه ، بل لغيره ، وبين لغيره بأدلة هي في غنى عنها » ( ١ ) .

وهنا سقط المنطقة الأرسططاليسيون - أي أرسطو ومن تابعه من متفلسفة الإسلام - في تفريقهم الفاسد بين القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس وبين القضايا القائمة على النظر ، إن القضايا الأولى يختص بها من علمها ، ولا تكون حجة على غيره عند المنطقة ، بينما القضايا النظرية مشتركة محتج بها على المنازع .

ويرى ابن تيمية أن الحسيات الظاهرة الباطنة تنقسم إلى خاصة وعامة ،  
فليس ما يراه إنسان ما أو يشمه أو يذوقه أو يلمسه يجب اشتراك الناس  
فيه ، وكذلك ما يجده الإنسان في نفسه من جوعه وشبعه وألمه ولذته .  
ولكن هذا لا يمنع من أن هناك حسيات عامة يشترك فيها الناس ، إنهم  
يشتركون في رؤية الشمس والقمر والكواكب ، كما أن أخص من ذلك  
هو أن يشترك أهل البلد الواحد في رؤية ما في بلدهم من الأمور المخلوقة  
المصنوعة كجبل أو جامع أو نهر . ويرى ابن تيمية أن نفس الأمر يحدث  
في القضايا المتواترة والمجربة أو على حد تعبيره « الأمور المعلومة بالتواتر  
والتجارب » . فهناك أمور يشترك فيها عامة الناس ، إنهم يشتركون  
في العلم بالمدن المشهورة ، كالعلم بوجود مكة ، واشتراكهم عامة في وجود  
البحر ، مع أن عددا كبيرا من الناس لم ير البحر أبدا ، واشتراكهم عامة  
في العلم بوجود الأنبياء وادعائهم النبوة ، قد تواتر هذا إلى الناس عامة .  
وكذلك الأمر في القضايا التجريبية ، إن عامة الناس قد جربوا أن شرب  
الماء يحصل معه الرى ، وأن قطع العنق يحصل معه الموت ، وأن الضرب  
المبرح يوجب الألم . هذه القضايا كلها كلية ، ولكن إن العلم بها « تجريبى »  
فالقضية التجريبية هي أساس القضية الكلية ، بل هي الحقيقة الوحيدة  
المؤكد ، « إن الحس إنما يدرك ربا معينا أو موت شخص معين أو ألم  
شخص معين ، أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك ، فهذه  
القضية الكلية لا تعلم بالحس ، بل بما يتركب من الحس والعقل » . (١)

ويرى ابن تيمية أن بعض المفكرين يسمي هذا النوع من القضايا «تجربيات»  
والبعض الآخر يقسمه قسمين : تجريبات وحدسيات. فإن كان الحس المقتزن  
بالعقل من فعل الانسان — كأكله وشربه وتناول الدواء سمي تجريبيا ،  
أما إن كان خارجا عن قدرته — كتحغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس  
سمي حدسيا .

ثم يضع ابن تيمية أعظم فكرة عرفتها الانسانية في ميدان التجربة — وإن  
كان قد استمدّها من أصولي المسلمين — فيقول في نص رائع : « ذلك أن  
التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبره ، كحصول الأثر المعين دائرا مع  
المؤثر المعين دائما ، فيرى ذلك عادة مستمرة . لا سيما إن شعر بالسبب  
المناسب ، فيضم « المناسب » إلى « الدوران » مع السبر والتقسيم »  
وهنا يقيم ابن تيمية الدوران والمناسب أصلا للتجربة ، ويضيف إليهما  
السير والتقسيم . وعمل السبر والتقسيم — كما يقول ابن تيمية وكما قلنا من  
قبل في المنهج الأصولي — ان ينقى المزاحم ، « وإلا فمتى حصل الأثر مقرونا  
بأمرين ، لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس ،  
ومن إضافته إلى كليهما . وما يحتاج به الفقهاء في إثبات كون الوصف آلة  
للحكم من دوران ومناسبة وغير ذلك ، إنما يفيد المقصود مع نقي المزاحم ،  
وذلك يعلم بالسبر والتقسيم ، فان كان نقي المزاحم ظنيا ، كان اعتقاد العلية  
ظنيا ، وإن كان قطعيا كان الاعتقاد قطعيا ، إذا كان قاطعا فان الحكم لا بد  
له من آلة ، وقاطعا بأنه لا يصح للآلة إلا الوصف الفلاني » ويرى ابن تيمية :  
أنه يدخل في هذا الباب القضايا العادية — أي التي تجري على مجرى العادة — من  
قضايا الطب وغيرها من قضايا العلوم التجريبية .

ولكن ابن تيمية ما يلبث أن يسقط سقطة عظمى ، فيهاجم الاشاعرة

وينسبهم إلى الجهم ، ولا يفهم موقف الأشاعرة ، وإن كان قد أخذ بفكرتهم التي أضافوها إلى العلم الإنساني وهي الدوران والمناسبة والسبر والتقسيم ، فيقول : « لكن من يثبت الأسباب والعلل من أهل الكلام كالجهم وموافقيه في ذلك مثل أبي الحسن ( أى الاشعري وأتباعه ) يجعل المعلوم اقتران أحد الأمرين بالآخر لمحض مشيئة القادر المريد من غير أن يكون أحدهما مسبباً للآخر ولا مولداً له » . لم يفهم ابن تيمية أبداً موقف الاشاعرة في فكرة الاقتران ، بينما فكرة العادة ، وفكرة الدوران والمناسبة والسبر والتقسيم ، إنما هي منبثقة من الإقتران ونقد العلية ، ويقوم عليها نقد المنطق الأرسططاليسى في نظريته الهامة عن العلية . لقد أعمت عداوة ابن تيمية لأهل السنة والجماعة بصيرته وأغلقت فكره ، فأثبت الأسباب ، وذكر أنه « كما يعلم اقتران أحدهما بالآخر . فنعلم أن في النار قوة تقتضى التسخين ، وفي الماء قوة تقتضى التبريد وكذلك في العين قوة تقتضى الابصار وفي اللسان قوة تقتضى الذوق » . أو بمعنى موجز إنه أثبت العلية الأرسططاليسية ، فأثبت — بقوله هو — الغريزة أو النحيظة ، أو الخلق <sup>(١)</sup> أو بمعنى أدق أثبت في السبب « ماهية وجوهرها » هو مسبب المسبب ، وبهذا خرج ابن تيمية هنا عن روح المذهب الإسلامى ، واعتنق أكبر الأفكار التي يقوم عليها المنطق الارسططاليسى .

غير أنه يعود إلى تفسير للتجربة والاساس التي تقوم عليه يقربه إلى حد ما من نظرية الاشاعرة . فيرى أن لفظ التجربة يستخدم فيما جربه الإنسان بعقله وحسه وإن لم يكن من مقدماته ، ومن الامثلة على هذا : أنه إذا طلعت الشمس ، انتشر الضوء ، وإذا غابت أظلم الجو ، وإذا بعدت الشمس

عن الرؤوس جاء البرد ، وإذا جاء البرد سقط ورق الشجر وبرد ظاهر الأرض وسيخن باطنها ، وإذا قربت من سمت الرؤوس جاء الحر ، وإذا جاء الحر أورقت الأشجار وأزهرت . ويقرر ابن تيمية أن هذا أمر يشترك فيه الناس جميعا ، فانهم قد اعتادوه وجربوه . ولكن على أى أساس يقوم هذا ؟ يرى ابن تيمية أن « من يثبت الأسباب » يقيم فكرته على أساس أن « شبيه الشيء ينجذب إليه . وضده هارب منه » ويعطى ابن تيمية أمثلة تجريبية تثبت هذا : إذا برد الهواء برد ظاهر الأرض ، وبرد ما على ظاهر الأرض ، فتهرب السخونة إلى البواطن ، فيسخن جوف الأرض ، ويسخن ما في جوفه من ماء ، ولهذا تكون الينابيع حارة في الشتاء ، وتكون أجواف الحيوان حارة ، فتأكل في الشتاء أكثر مما تأكل في الصيف ، بسبب هضم الحرارة للطعام . وإذا كان الصيف ، سخن الهواء ، فتسخن الظواهر ، وتهرب البرودة إلى البواطن فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان ، وتبرد الينابيع ، ولهذا يكون الماء التابع في الصيف أبرد منه في الشتاء ، وتكون أجواف الحيوان باردة ، فتأكل في الصيف أقل منها في الشتاء ، بسبب ضعف الهضم للطعام .

هذه القضايا هي المجربات العادية - عند ابن تيمية ، ويرى ابن تيمية أن التجربة من فعل الانسان ومن فعل غيره . . يقول : « وقد يعلم الانسان من فعل غيره ما يحصل له العلم » التجربي « وإن لم يكن له قدرة على فعل الغير » فالتجربة ليست فردية ، بل قد تكون تجربة الغير . كذلك يقرر أيضا أن من أسباب التجربة أو « السبب المقتضى للعلم بالمجربات هو تكرر اقتران أحد الامرين بالآخر ، إما مطلقا وإما بالشعور بالمناسب » وهنا أيضا يطبق المبدأ

السابق من أن التجربة بفعل الانسان وبفعل غيره ، فتكرر الافتتان أيضا  
يشارك فيه ما تكرر بفعله وما تكرر بفعل غيره <sup>(١)</sup> .

وبرى ابن تيمية أن من الخطأ الا كبر أن يجعل المنطقة الارسططاليسيون  
المجربات والمتواترات مما يختص به من حصل له ذلك ، فلا تصلح أن يحتج بها  
الانسان على غيره . إن هذه المجربات والمتواترات قد يحصل فيها اختصاص  
واشتراك ، كما أن الحسيات يحصل فيها اختصاص واشتراك . بل إن الاشتراك  
قد يكون في عين المعلوم المدرك وقد يكون في نوعه ، فالناس تشترك في  
رؤية الشمس والقمر والكواكب ، وهذا اشتراك في عين المعلوم المدرك .  
وقد تشترك في معرفة الجوع والعطش والرى والشبع واللذة والألم ، وهذا  
اشتراك في نوعه . . يقول ابن تيمية : « ان المعين الذى ذاقه هذا الشخص  
ليس هو المعين الذى ذاقه هذا . اذ كل انسان يذوق ما فى باطنه ولكن يشترك  
الناس فى معرفة جنس ذلك » . كذلك يشترك أهل مدينة من المدن فى سماع  
رعد أو رؤية برق . . ولكن الناس جميعا تشترك فى رؤية النوع وسمعه  
يقول ابن تيمية : « إذ الرعد والبرق الذى يحصل فى زمان ومكان ، يكون  
غير ما يحصل فى زمان آخر ومكان آخر » . ثم إن هناك عددا من المحسوسات  
المعروفة بالرؤية يوجد فى أماكن وبلاد، ولا تكون فى أماكن وبلاد أخرى،  
فهى لمن رآها مشهورة ورئية ، ويعلمها من لا يراها « بالخبر وذلك الخبر قد  
يكون المشتركون فيه أكثر من المشتركين فى الرؤية » .

والكم مجد ابن تيمية التجربة والتجريب ، ورأى أنها حاسمة قاطعة ،  
وأنتا نحتاج بها على المنازع <sup>(٢)</sup> .

(١) ابن تيمية : الرد .. ص ٩٥ - ٩٦

(٢) نفس المصدر .. ص ٩٨

ثم يناقش ابن تيمية إنكار الفلاسفة للقضايا المتواترة ويرد عليها بصيغة فلسفية هي : عدم العلم ليس « علما بالعدم » ، و « عدم الوجودان » لا يستلزم « عدم الوجود » فهم إذا لم يعلموا ذلك ، لم يكن هذا علما منهم بعدم ، ولا بعدم علم غيرهم . فليس عند هؤلاء الفلاسفة والأطباء الذين أنكروا المتواترات دليل عقلي ينفي هذه المتواترات . إن غاية ما عندهم أنه ليس في صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات « وهذا إنما يفيد عدم العلم بالعدم » وقد اعترف بهذا كثير من الأطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره (١) .

إن السبب الذي يدافع لأجله ابن تيمية عن يقينية المتواترات وبأنه لا يختص بها من علمها - بل هو محتج أيضا بها على المنازع - هو انتقاد يقينية الحديث وقبوله كمصدر للنكر وللشريع . بل إن ابن تيمية يدافع عن النبوة ، وتواتر كتبها ومعجزاتها . ويرى ابن تيمية أن إنكار المتواترات أصل من أصول الإلحاد والكفر « وأن الملاحدة من الفلاسفة ينكرون المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها ، لأنها لم تتوافر عندهم فيدعون أنه لا تقوم بها الحجة عليهم . واستنادا على هذا الأصل الفاسد أنكروا كثير من المتكلمين والفلاسفة ما يعلمه أهل الحديث من الآثار الثبوتية ، مدعين أنها غير معلومة لهم . كما يدعى كثير من الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم « وهذا لكونهم لم يعلموا السبب الموجب للفهم بذلك . والحجة قائمة عليهم ، تواتر عندهم أم لا » (٢) .

تستخلص من هذه المناقشة العميقة لفكرة إنكار المنطق الأرسطي

(١) نفس المصدر : ص ١٠٠

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٠٠ والسيوطي : صون ص ٢١٩ — ٢٢٠

ليقينية القضايا المتواترة مدى صحة النقد الإسلامى العام للمنطق الأرسطى. فقد نقد المسلمون - وتابعهم ابن تيمية - منطق أرسطو ، لما ينتجه تطبيقه على المسائل الدينية من متناقضات وإنكار . وهؤلاء المناطقة يرون أن القضايا المعلومة بالتواتر أو المتواترة يختص بها من علمها ، فما يتواتر عند شخص خاص به وليس خاصا بغيره ، وعلى هذا فينهدم كثير من آثار الدين المتواترة . ولعل هذا كان أكبر مارنا إليه عبد الله بن المقفع وابنه محمد بن عبد الله حين قدما أول ترجمة للمنطق ، وهو إثبات يقينية المنطق بقضايا العقلية والحسية ، وإنكار تواتر الدين الذى يستند على السماع فقط . ولعل هذا أيضا مازعا إلى إنشاء علم من أعظم العلوم الإسلامية - وهو علم مصطلح الحديث ، وفيه محاولة حاسمة لتحقيق الدراية والرواية ووضع أصول الجرح والتعديل للوصول توصلا حاسما إلى صحة الأحاديث . وقد سبق المسلمون - كما سنوضح هذا - علماء مناهج البحث التاريخية فى وضع هذا العلم ، فكان علم مصطلح الحديث إذن ردا حاسما على المنطق الأرسطى .

ويتبين لنا أيضا من هذا العرض الجميل لابن تيمية ، صحة صرخة الفقهاء حين نادوا : من تمطق ترندق . كانت صرختهم من قلب الإسلام العظيم ، دفاعا عن التواتر « نواتر الكتاب والسنة بما فيهما من حقائق وأفكار ومذاهب .

الوجه الثالث من النقد - نقد القضية الكلية : العلوم اليقينية النظرية لا يحصل عليها إلا البرهان ولا بد فى البرهان من قضية كلية .

القضية الكلية هي عنصر البرهان الجوهرى ، فلا يمكن الإنتاج فى أى قياس عن جزئيتين . ولكن ليست لهذه القضية الكلية ثمة فائدة ، لأنه إذا كان لا بد فى كل برهان من قضية كلية ، « فيجب أن نعلم كونها كلية . فإذا

كان العلم بهذه القضية بديها ، كان العلم بديهيّة أفرادها بطريق الأولى . أما إذا كان نظريا . احتاج إلى علم بديهي ، وهذا يؤدي إلى الدور أو التسلل وكلاهما باطل . ويحدث هذا في جميع القضايا الكلية البديهيّة التي يجعلها المنطقة مبادي ، البرهان ويسمونها « الواجب قبولها » (١) . وكل برهان تكون فيه هذه القضايا مقدمة كبرى ، يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية : « ما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان ، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان - بل هو الواقع كثيرا » فالإنسان يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية ، وأن هذا العين لا يكون موجوداً معدوما كما يعلم العين الآخر . ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شيء لا يكون موجودا معدوما معا (١) . وكذلك الأمر في حكم التضاد العام وحكم التناقض ، كلها أحكام جزئية ، ثم قد تنتقل من هذه الأحكام الجزئية إلى الحكم العام . فبديهيات البرهان الأساسية أساسها جزئي لا كلي ، محسوس تجريبي لا عقلي . وهذا نقد قاس لأسس المنطق الأرسططاليسي .

وقد سبق ابن تيمية المنطقي الانجليزي بوزانكيت وغيره من مناطق ، حين أعلنوا أن بديهيات البرهان الأساسية أي قوانين الفكر المشهورة ليست بديهيات وإنما هي مسلمات تستمد من الخبرة والتجربة فالإنسان إذن يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية . والقضية الكلية ليست إلا تعديدا

---

(١) صون - ص ٢٢٢ - ٢٢٤ وابن تيمية الرد ص ١٠٨

(٢) صون : ص ٣٠٩ - ٣٢٠ وابن تيمية : الرد ص ١٠٨ - ٩

لأفراد جزئية مندرجة تحتها . والبرهان لا يعطى شيئا جديدا على الإطلاق ، بل فيه مصادرة على المطلوب .

من أين استمد ابن تيمية هذا النقد الاسمي والذي يدرجه في قائمة الفلاسفة الإسميين ؟ . نعم إننا نعلم أنه قد سبقه فيه سكستوس أمبريقوس ، ووصل إلى مدرسة الشراح الاسلاميين - كما قلنا - واستعاده جون أستوارت مل في العصور الحديثة ، ووجهه نحو القياس الأرسططاليسي أيضا .

ونحن لانشك مطلقا في أن ابن تيمية تأثر كما تأثر جون استيورات مل بسكستوس أمبريقوس ، والتكرار الإنساني يحيا في حلقات متصلة . إنه يستعيد في كل آن مشاكل الفلسفة ، أي يستعيد لها في جوهرها ، ولكنه يبحث فيها نوعا من الجدة والدقة ويضفي عليها روحا جديدة ، فكأنها تحيا في حاضر مستمر . وقد اصطنع ابن تيمية حجج الشكك ، وخاصة هنا ، كما اصطنعها من بعده مل ، أنه ربطها بمذهبه العام ثم استخرج منها النتيجة التي سنها فيما بعد .

ولم يكتب ابن تيمية بالقول بأن في كل برهان يشمل قضية كلية مصادرة على المطلوب ، بل حاول ماوسعه الجهد أن يحطم صرح العلم الأرسططاليسي كله الذي يقرر أن العلم الجزئي ليس علما على الإطلاق وبأن العلم الحقيقي هو هو الكلي اليقيني الذي نصل اليه بالبرهان <sup>(١)</sup> لأن النتائج المعلومه بالبرهان لانكون إلكية . فحاول ابن تيمية أن يطبق قواعد البرهان على الإلهيات ، فلم يصل إلى شيء على الإطلاق ، لأن البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات ،

---

(١) صون : ص ٣٣١ . وابن تيمية : الرد ص ١٣٠ وما بعدها .

والكليات لا تكون إلا في الأذهان لا في الأعيان ، وهي غير موجودة في الواقع ، فلن نصل إذن إلى شيء موجود . يقرر ابن تيمية أنه إذا كان البرهان لا ينفيد إلا العلم بالكليات ، والكليات إنما تكون في الأذهان لا في الأعيان ، وليس في الخارج إلا وجود معين ، لم يعلم بالبرهان شيء من المعينات فلا يعلم به موجود أصلاً ، بل إنما يعلم به أمور مقدره في الأذهان ، لا تتحقق في الخارج أصلاً . ويقول ابن تيمية انه لا كمال للنفس في تصور المجردات هذه الأمور العامة الكلية - إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية . وليس فيها علم بالله الذي لا تكمل النفس الانسانية إلا بمعرفته وعبادته : محبة وذلاً (١)

إن مبحث الوجود ولو أحقه - وهو مبحث للعلم الأعلى - لا يمكن التوصل إليه بالكليات . ويتبين هذا في بحثنا أو في تطبيقنا للبرهان على تلك المباحث . أما الوجود فهو أمر ظاهر ، فلا حاجة إذن إلى محاولة حده أو البرهنة عليه . ويقرر ابن تيمية أن المناطقة أنفسهم يسامون بهذا . فليس هو إذن غاية الاستدلال العقلي ولكن هي أقسامه ، ونفس أقسامه إلى واجب وممكن وجوهر وعرض وعلة ومعلول وقديم وحادث أخص من مسمى الوجود : « وليس مجرد انقسام الأمر العام إلى أقسام ، بدون أن نتوصل إلى معرفة الأقسام ، ما يقتضى علماً كلياً عظيماً أعلى من تصور الوجود » ويتبين هذا من البحث في القسمين الرئيسيين للوجود وهما واجب الوجود وممكن الوجود » (٢) .

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٣٢

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٣٦ : الميوطي ص ٢٢٦ - ٦٢٧ - ٣٤٢

أما واجب الوجود : فهو أكمل الموجودات ، ووجوده معين غير كلي ، لأن الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشراكة فيه . وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشراكة فيه . إذن فلن نصل بواسطة البرهان إلى معرفة واجب الوجود ولا التصورات الميتافيزيقية العليا عند الفلاسفة أنفسهم مثل العقول العشرة والأفلاك والعناصر ، فكلها جواهر معينة لا أمور كلية عامة . أو بمعنى آخر يقرر ابن تيمية أنه لا يصل الفلاسفة إلى جملة الموجودات عندهم ، ولن يفيد البرهان إذن علما حقيقيا (١) .

أما الأشياء الممكنة الوجود فالبرهان القياسي لا يفيد أمورا كلية « واجبة البقاء فيها » لأن تلك الممكنات لا تستمر على حالة واحدة ، بل هي قابلة للتغير والاستحالة (٢) .

طبق ابن تيمية فكرة عدم إفادة البرهان العلم إلا بالكليات على ثلاثة مباحث في الإلهيات : الوجود ، وقسميه - واجب الوجود وممكن الوجود . وفي المباحث الثلاثة لم ينتج البرهان شيئا .

وإذا كان البرهان نفسه المستند إلى قضية كلية أن يؤدي إلى إثبات واجب الوجود وممكن الوجود ، وهما أعيان معينة موجودة في الواقع ، فانه سيستند عليه من ناحية أخرى آراء اليونان الميتافيزيقية كالقول بوجودات مطلقة لا وجود لها ولا إثبات في الواقع ، وأهم تلك الموجودات هي الماهيات المجردة من حيث هي . ولكن ابن تيمية يرى أن هذه الموجودات لا وجود لها في الحقيقة ، ليس في الخارج « الإنسان » من حيث هو ، ولا « الوجود » من

(١) السيوطي : صون . ص ٢٤٨ ابن تيمية : الرد ص ١٢٩

(٢) السيوطي : صون . ص ٢٤٩ . ابن تيمية : الرد ١٢٩ ، ١٤٧

حيث هو ولا «السواد» من حيث هو. إن ابن تيمية يشير في وضوح إلى نظرية المثل عند أفلاطون ، بل إنه يقرر أن القول بوجود تلك الماهيات يشبه القول بوجود تلك المثل الأفلاطونية أو الأعداد المجردة الفيثاغورية ، وليس لهذه ولا لتلك وجود خارجي ولكن هي أمور تقديرية في الذهن . أليس القول - وهذا ما لم يصرح به ابن تيمية في هذا الموضع - بوجود تلك الماهيات القديمة أو تلك المثل هو القول بتعدد القدماء ؟ إن ابن تيمية تسيطر عليه فكرته العامة عن استناد المنطق إلى إلهيات اليونان ، وعن هذه الفكرة يصدر هنا ، ولم يلجأ إلى حجج أرسطو في نقد نظرية المثل .

أما منشأ خطأ الفلاسفة في القول بالماهيات الموجودة - عند ابن تيمية - فهو أنهم لم يفرقوا بين نوعين من أنواع الإمكان : الإمكان الذهني والإمكان الخارجي (١) أما الإمكان الذهني فهو أن يعرض للذهن شيء فيفترض وجوده لا لعلمه بوجوده بل لعلمه بعدم امتناعه ، مع أن هذا الشيء قد يكون مممنا في الخارج . أما الإمكان الخارجي فهو أن يعرض للذهن شيء فيقرر وجوده لعلمه بوجوده ، أو بوجود نظيره ، أو بوجود ما هو أبعد في الوجود منه ، فإذا كان نظيره أو ما هو أبعد في الوجود منه موجودا ، كان هو موجودا بالأولى . ويستخدم ابن تيمية هنا قياس الأولى ، وهو طريق عقلي وضعه كما سنرى بعد قليل . وهذه الطريقة الأخيرة - طريقة الإمكان الخارجي بفروعها الثلاثة : الإقرار بالوجود لوجود الشيء ، أو لوجود نظيره ، أو لوجود ما هو أبعد في الوجود منه - هي طريقة القرآن في إثبات البعث .. ويعطى ابن تيمية أمثلة كثيرة عن ذلك . إن النتيجة التي يريد أن يصل إليها ابن تيمية أن الإمكان الخارجي لا يعرف مطلقا بمجرد العلم بعدم

الامتناع ، لذلك لم يكن كل ما يصور في الذهن موجودا في الخارج . وقد نشأ عن هذا الخطأ - علاوة على خطأ أفلاطون السالف الذكر - أن ابن سينا وأرسطو من قبله أعتقدا أن الماهيات المجردة الكلية كالإنسان الكلى المطلق موجودة في الخارج وجودا مقارنا للأشخاص ، وهذا خطأ لأن الإنسان الكلى المطلق لا وجود له إلا في الذهن - إن كان له ثمة وجود .. (١) نستطيع هنا أن نتبين المذهب الإسمي في أوجه .

بعد هذا الاستطراد الطويل في مسائل ميتافيزيقية ، يحاول ابن تيمية أن يدل على أن ما يدعوه المناطقة بالمواد اليقينية - التي اعتبرت مقدمات كلية للبرهان - ليست كلية ولا يقينية على الإطلاق (٢) :

وأول تلك المواد : الحسيات ، وهي ليست كلية أصلا لأن الحس لا يدرك أمرا كلياً ، والكليات إنما يدركها العقل ، وطريق ادراكها - كما سنرى بعد قليل - قياس التمثيل أو التجربة أو العادة أو الاستقرار الناقص أو هذه الثلاثة أو الأربعة مجتمعة . وفي إيجاز ليست الحسيات كلية ، ولا يتشارك الناس في إدراكهم لها أو يتشاكرون في ادراك شيء معين من الحسيات .

قد يحدث اتفاقهم في ادراك جنس الشيء ، ولكن يختلفون في عين المدرك ، فليس الذي يشمه هؤلاء ويذوقونه ويلبسونه هو الذي يشمه ويذوقه ويلبسه هؤلاء ، مع أن جنس المشوم أو المذاق أو الملموس واحد . والمادة الثانية من المواد اليقينية : هي الوجدانيات الباطنية ، وليس فيها مطلقا كلى ، بل إنها إدراك جزئي لا يتشارك فيه الناس ، بل يكاد لا يختلف يكون

(١) السيوطي : صون . ص ٢٢٠ — ٢٢١ ، وابن تيمية : الرد ص ٣٠٩

(٢) السيوطي : صون . ص ٣١٤ وما بعدها ، وابن تيمية : الرد ص ٣٠٩

فيها أشد من الاختلاف في إدراك الحسيات ، لان في إدراك الوجدانيات من  
المخصوص في المدرك والمدرك ما ليس في الأول .. لأنه قد يتفق في الأول  
التشابه بين الناس في إدراك جنس بعض المحسوسات المنفصلة كالشمس وغيرها  
بينما لا يتفق الناس أبدا في آلامهم ولذاتهم .

أما المادة الثالثة : فهي التجربات وتستند التجربات إلى التجربة والتجربة  
لا تقع إلا على شيء معين .

أما المادة الرابعة : وهي المتواترات فإنها تتواتر عن مسموع أو عن مرئي ،  
وكلا منها معين .

أما المادة الخامسة : فهي الحدسيات . والحدسيات لا يمكن اعتبارها كلية  
يقينية ولكن على فرض هذا فهي تشبه التجربات .

وهناك من المناطق من يجمع تلك المواد الثلاثة الأخيرة تحت اسم  
التجريبيات<sup>(١)</sup> . ويقول ابن تيمية إنه كما أن الناس يتفقون في إحساسهم  
لأجناس بعض المحسوسات مع اختلافهم في عينها ، فإنهم أيضا يتفقون في معرفة  
جنس المتواترات أو التجربات مع اختلافهم في تصور عينها .. فمع أنه قد يتواتر  
لدى قوم أو يجرب ما لم يتواتر عند غيرهم أو يجربوه ، فإنهم يتفقون في الجنس .  
ولكن من الغريب عند ابن تيمية أن يقول المنطقة بأن المتواترات والتجربات  
والحدسيات « يختص بها من علمها » فلا يقيم الإنسان بها الحجة أو البرهان على  
غيره ، فهي ليست حجة على غير أصحابها ، بينما يعتبرون الحسيات قضايا كلية .  
والمسألة عكسية تماما ، وقرب هذه المواد من اليقينيات لا يضارعه قرب الحسيات  
منها . إن المتواترات مثلا تقل بواسطة عدد كبير من الناس ، وتصل إلى أسماع

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٨٦ و ٢٧٧ والموطى ص ٢٢٦ - ٢٢٧

عدد كبير من الناس أيضا ، أما الحسيات فلا يشترك فيها إلا من أحسها . هل يشترك الناس في تذوقهم للأشياء أو لمسهم لها أو شمها ؟ إن الحسيات في الواقع عند ابن تيمية هي التي يختص بها من علمها ، ولا يستطيع إنسان أن يقسم البرهان بها على غيره .

ولو حاولنا أن نرجع علوم الفلسفة إلى شيء من هذه المواد ، لتبين لنا أن العلوم الرياضية تعود إلى الحدسيات ، والعلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة إلى المجربات . وليس في هذه العلوم الأخيرة شيء يقيني البتة ، ولكن تعود إلى تجربة أو تجارب شخصية لأفراد من البشر . ولا تتوانر تلك القضايا تواترا يقينيا بل يمكن أن تنقل بواسطة ما يسمى في الفقه « خبر الواحد » ، وإذا ما ذكر أن جماعة لا فردا واحدا قاموا بعمل تجربة من التجارب ، ثم نقلت هذه التجربة من جيل إلى جيل ، فغاية ما نستطيع أن نقول إنه تواتر من النوع المعروف « بالتواتر الخاص » . ويرى ابن تيمية أنه مع كل هذا ، ينكر المذاهب الأرسطائية ليسيون تواتر الآثار وهي ما قام اليقين عليها ، بينما تواتر آثارهم الفلسفية أو العلمية لا يستند على أصدق الدلائل الحسية ، كما تستند أيضا أخبار الشرع وآثاره . النقد الأخير لهذه المواد اليقينية الكلية أن تقسيمها منتشر غير منحصر ، لأنه لا دليل لدى الأرسطائيين على نفي ما سوى هذه المواد . ويثبت هذا النقد عدم استقرار هذه المواد . فيندرج بعض أفراد هذه المواد تحت اسم واحد ، أو ينقسم فرد أو فرع منها إلى أقسام . ودعوى عدم الحصر أو دعوى انتشار التقاسيم حجة يوجهها ابن تيمية إلى سائر تقاسيم منطق أرسطو ، فتقسيم المقولات تقسيم غير منحصر ، وتقسيم طريق الاستدلال إلى ثلاثة : القياس والاستقراء والتمثيل تقسيم منتشر لا يشمل كل طرق الاستدلال . ويشير هذا النقد إلى اتجاه عام في نقد ابن تيمية ، هو أن هذا المنطق شيء وضعي اصطلاحى وليس قانونا

عقليا ملزما ، فتقاسيمه لم تستقر بعد ، ولم تصل إلى درجة اليقين النهائي ، بل هي شيء نسبي بين النظار ، يرنانين كانوا أو مسلمين .

يستنتج ابن تيمية أن المواد اليقينية التي تستخدم في البرهان كمقدمات له ليست كلية . ولكن ابن تيمية لا يستمر في موقفه السالب إلى النهاية ، بل يعود إلى الاعتراف بفائدة هذه القضية الكلية في البرهان في ناحيتين : أولا ، الأوليات أو البديهيات العقلية ، ثم يعترف ثانيا بفائدتها في الأبحاث الدينية .

أما في الأوليات فإن ابن تيمية يعترف أولا بأن قضاياها كلية ، ويقرر ثانيا أن البرهان يفيد في العلم الرياضى .. يقول : « لم يبق معهم إلا الأوليات التي هي البديهيات العقلية والأوليات الكلية . إنمسا هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها مثل ، مثل قولهم الواحد نصف الإثنين والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك » ولكن هذه الأوليات هي مقدرات في الذهن ولا توجد كلية في الخارج <sup>(١)</sup> . وهذه الأوليات هي مقدمات العلم الرياضى وقضاياها . ويرى ابن تيمية أن البرهان القياسى لا يدل على شيء دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد إلا في هذه المواد الرياضية ، وأميز مثال للعلم الرياضى علما الحساب والهندسة ، أما علم الحساب - علم الكم المنفصل ، والهندسة علم الكم المتصل - فهما علما يقينيان لا يحتملان النقيض البتة مثل جمع الأعداد وقسمتها وضربها ونسبة بعضها إلى بعض ، ويضرب ابن تيمية أمثلة رياضية متعددة . ثم يقرر أنها أمور معقولة مما يشترك فيها العقلاء . وأن الناس جميعا لا بد أن يعرفوا منها شيئا ، وقضاياها في حقيقة الأمر « كلية واجبة القبول لا تنتقض البتة » . ويرى ابن تيمية أن الرياضيات كانت منشأ

الفلسفة منذ وضع ميثاغورس الفلسفة مستندا على نظرية رياضية ، ولذلك يسمى هو وأصحابه بأصحاب العدد ، وكان يظن هو وأتباعه أن الأعداد المجردة موجودة خارجة عن الذهن . ثم أتى أفلاطون وتبين له غلط ذلك ، وذهب إلى أن الماهيات المجردة كالإنسان والفرس المطلق موجودات خارج الذهن ، وأنها أزلية أبدية . ثم تبين لتلميذه أرسطو غلط ذلك ، فذهب إلى أن هذه الماهيات المطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص ، وتابع أرسطو المتأخرون المشائين على هذا وهو غلط أيضا .

عرض ابن تيمية اذن للمذاهب الثلاثة : الفيثاغورية القائلة بالأعداد المجردة ، والأفلاطونية القائلة بالماهيات المجردة ، والأرسططاليسية القائلة بالماهيات المطلقة مقارنة لوجود الأشخاص ، ورفض كل هذه الأقوال . ثم أدلى برأيه وهو أن ما في الخارج ليس بكلى أصلا ، وليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص .. ثم ينقض القول بأن الكلى الطبيعي موجود في الخارج ويرى إنما هو كلى في الذهن ، يوجد في الخارج حقا ، لكن إذا وجد في الخارج لا يكون إلا معينا ولا يكون كليا .. فكونه كليا مشروط بكونه في الذهن . وأما من أثبت ماهية لا في الذهن ولا في الخارج « فتصور قوله تصورا تاما يكفي في العلم بفساد قوله (١) .

ومن أين استمد ابن تيمية هذا المذهب الإسمى ؟ من الرواقية عن طريق المتكلمين . فالعلوم الرياضية إذن علوم لا تنفع بالرغم من صدقها ، ويسورد ابن تيمية قول الغزالي وغيره في علوم اليونان من أنها علوم صادقة لا متفعة فيها

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٣٤ ، ١٣٥ : صون . ص ٢٣٩ ، ٢٤٠

(٢) ابن تيمية . الرد ص ١٣٦ والسيوطي . صون . ص ٥٤٠

وظنون كاذبة لا ثقة بها <sup>(١)</sup> ، والأولى هي الرياضيات والثانية هي الإلهيات .  
وإذا كان لهذه الأولى ثمة منفعة فهي أن « النفس تلتذ بذلك كما تلتذ بغير  
ذلك ، فإن الانسان يلتذ بعلم ما لم يكن علمه وسماع ما لم يكن مشغولا عن  
ذلك بما هو أهم عنده منه ، كما قد يلتذ بأنواع من الأفعال التي هي من جنس  
اللهو » . فمعرفة الرياضيات إذن ترف عقلي - ولكن ابن تيمية يضيف إلى هذا  
فائدة أخرى : « وأيضا ففي الادمان على معرفة تلك تعداد النفس العلم الصحيح  
والقضايا الصحيحة الصادقة والقياس المستقيم فيكون في ذلك تصحيح الذهن  
والادراك ، وتعود النفس إليها تعلم الحق وتقول له لتستعين بذلك على المعرفة  
التي هي فوق ذلك » . فالعلوم الرياضية ليس لها فائدة إذن لأنها قضايا مطلقة  
وليس فيها علم بموضوع في الخارج ، ولكن لا يمكن اعتبارها علما إلا إذا  
كان المقصود بها شيئا في الخارج ، ولولا أن ذلك طلب فيه معرفة المعدودات  
والمقدرات الخارجية التي هي أجسام وأعراض ، لما جعل علما ، إنما جعلوا  
علم المهندسة مبدءاً لعلم الهيئة ليستعينوا به على براهين الهيئة أو ينتفعوا به في  
عمارة الدنيا <sup>(٢)</sup> » وبدون هذه النزعة العملية لا يصح أي فرع من فروع  
المعرفة الإنسانية علما . والترقي من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول خطأ  
بحسب : « وكان مبدءاً وضع المنطق من الهندسة فجعلوه أشكالا كالأشكال  
الهندسية وسموه حدوداً لحدود الأشكال لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى  
الشكل المعقول » ويرى ابن تيمية أن هذا دليل على ضعف والتواء عقلي  
وتعذر المعرفة على هؤلاء المناطق اليونانيين وأتباعهم من متفلسفة الاسلام إلا  
بطرق بعيدة . الشكل المحسوس عند ابن تيمية هو المعرفة ذاتها وما وراءه فهو

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٣٧ والديوطي . صون ص ٢٣٨

باطل (١) .. ومن هنا أخطأ المنطقة حين ترقوا من هذا الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول على اعتبار أن الأول طريق المعرفة والثاني غايتها .

أما في نطاق الدينيات فقد اعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية . والعلة هي هذا أنه وجد في تراث محمد صلى الله عليه وسلم قضايا كلية ، فاضطر إلى القول بأنه « في المواد المعلومة بأقوال الأنبياء يظهر الاحتاج إلى القضية الكلية ، ومن أمثلة تلك القضايا الكلية قول الرسول صلى الله عليه وسلم أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام » (٢) . ولكنه يرى أن هذه القضية الكلية ليست نظما على طريقة الوزن ، وإنما هي من « جوامع الكلم » ، فليست هي قضية كلية وإنما هي كلمات جامعة ، ثم يبين تقرير المسألة الشرعية فيها . وسنعود إليها مرة أخرى حين نتحدث عن قياس التمثيل عند ابن تيمية .

وصلنا إذن إلى أن ابن تيمية عاد إلى الاعتراف بفائدة القضية الكلية في نطاق الرياضيات والدينيات . وسيعود أيضا إلى الإعتراف بفكرة الكلّي نفسها ويقرر أنه « من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس ، إذ الحس لا يعلم إلا معينا . والعقل يدركه كليا مطلقا » (٣) . فالحس إذن لا يدرك إلا الجزئي ، والعقل يتجاوز الجزئيات إلى الحكم على الكلّي العام . ولكن هذه الكليات التي تعرفها النفس أو العقل هي طريق لمعرفة الجزئيات ، والنفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط إحاطة تامة بالجزئيات ، فإذا لم تحصل ذلك ، لم يتم للنفس أدنى كمال : « ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات كما يزعمه ابن

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٣٦ . السيوطي : صون ص ٢٤٢

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١١١ والسيوطي : صون ص ٢٢٥

(٣) السيوطي : صون ص ٢١٨

سيدنا وأمثاله ، وأن ذلك كمال للرب ، فذلك يظنه كمالا للنفس بطريق الأولى ،  
سواء إذا قال إن النفس لا تدرك إلا الكلّيات وإنما يدرك الجزئيات البدن -  
فهذا في غاية الجهل » (١) .

وهنا يتبين لنا عبقرية ابن تيمية الفكرية . إنه يربط بين نظرية اليونان في  
العلم الكلّي وأنه أشرف العلوم وأن العلم الجزئي علم غير مكتمل ، ونظرية  
متفلسفة الإسلام - متابعين لأرسطو - أن الله يعلم الكلّيات فقط ، وأنه لا يعلم  
الجزئيات . وهكذا أدرك ابن تيمية بعمق الصلة بين المنطق الأرسططاليسي  
والميتافيزيقا الأرسططاليسية . وثبت تماما أن من تمنطق زندق .

ويرى ابن تيمية أن النفس تدرك الكلّيات لتستطيع بواسطتها معرفة  
الجزئيات . أما القول بأن معرفة الكلّيات كافية في تحقيق العلم نخطأ ، لأن العلم  
الحقّ ليس معرفة فقط لما هو في الأذهان بل لما هو في الأعيان . أما العلم  
القائم على ما هو في الأذهان فليس هو علما تكمل به النفس ، إذ أنها لا تعلم  
به شيئا من الموجودات المتعددة المتكررة في الكون ولا تصير عالما معقولا  
موازيا للعالم الموجود الحسي ذي الجزئيات المحسوسة بل تصير عالما لأموـر كلية-  
مقدرة لا تعلم بها شيئا من العالم الموجود - وليس في هذا كمال للعقل أو للنفس (٢)  
فالعقل أو النفس لا تكمل بالقوة العلمية النظرية ، بل لا بد أن يدعم هذه  
القوة قوة عملية . ويرى ابن تيمية « أن للنفس قوتين قوة عملية نظرية وقوة  
إرادية عملية ، ولا بد من إكمال القوتين ، ويتم هذا بمعرفة الله وعبادته أي  
لا بد أن تجمع النفس بين المحبة والعبادة له - بل إن العبادة أهم عمل للنفس ،

(١) السيوطي : صوت . ص ٢٤٢

(٢) السيوطي : صون . ص ٢٢٧

لأنها تجمع معرفته ومحبته والعبودية لله . ينبغي إذن الجمع بين علم النفس وبين ارادتها ، وهذا الجمع هو الكمال بعينه . وقد أخطأ الجهمية عند ابن تيمية حين « لم يجمعوا بين علم النفس و ارادتها التي هي مبدأ القوة العملية ، وجعلوا الكمال في نفس العلم ، وإن لم يعضده قول ولا عمل ، ولا اقترن به من الخشية والمحبة والتعظيم ، وغير ذلك مما هو من أصول الإيمان » (١)

هنا تطبيق دقيق لمبدئه العام عما ينتهي إليه المنطق الأرسطي ليس من إنكار للدين ، لأنه إذا كان العلم هو الكمال في ذاته ، لكان العلم بالله ومعرفته كافيين ، بدون أن يثبت العلم بالله ومعرفته عبادة وعمل . ونحن نرى هنا أنه ينقد فكرة الجهمية أن الإيمان هو معرفة بالله فقط ، وأن العمل ليس ركنا من الإيمان . ويرى أن هذا الأصل الجهمي قد خرج على طريقة اليونان .

طريق اكتساب القضية الكلية : وبحاول ابن تيمية أن يحدد طريق اكتساب القضية الكلية ، وطريق اكتسابها لا ينحلو عنده من اثنين : أ - إما اعتبار الغائب على الشاهد - أو قياس الشيء على مثله ، فإذا ما عرفنا أن هذه النار محرقة ، فالنار العامة محرقة مثلها . يقول ابن تيمية إن هذا القياس هو التمثيل عند الأرسططاليسيين ، وهو طريق غير يقيني بل ظني . فإذا كان المناطق قد علموا القضية الكلية بهذا الطريق ، عادت القضية الكلية اليقينية إلى الظن . ب - وإما أن يفيض الكل على النفس أو على العقل حين توصل بالحواس إلى الجزئيات - وهذا اتجاه أفلاطوني بحث ، فالخس أول درجات المعرفة وأول طريق المعقول . ويرى ابن تيمية أنه على افتراض صحة هذا

« الطريق » ، فانه لن يوصل إلى شيء موجود على الإطلاق ، ويمكن اعتباره من جنس قياس التمثيل (١) .

طريق العلم عند ابن تيمية : ولكن إذا كان ابن تيمية لم يقبل القضية الكلية اليقينية - مقدمة البرهان ونتيجته - كأساس أو مصدر العلم ، فما هو هذا الأساس عنده ؟ هذا الأساس هو « الجس » أو « التجربة » وهو بهذا يسبق ويكون ومل في جعلهما التجربة أو الإستقراء أساس المعرفة : « إنهم لم يمكنهم التوصل إلى القضية « النار تحرق » بدون التجربة والعادة » . وأصدق القضايا نتائج هي التي تعتمد على التجربة ، وهي القضايا الجزئية : « إن القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية ، فنحن لو لم ندرك بالجس احراق هذه النار وهذه النار ، لم ندرك أن كل نار محرقة . فاذا جعلنا هذه قضية كلية ، وقلت كل نار محرقة ، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علما يقينا إلا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى » . (٢) وهنا يتشابه ابن تيمية وجون استيوارت مل ، بل يكاد مل يتكلم بأسلوب ابن تيمية في كتابه A System of Logic وهو يذكر مثال النار هذا .

ثم يحاول ابن تيمية بعد ذلك أن يثبت - متبعا في ذلك المنهج العام لمذهبه وهو الذي يعتبر العلوم النظرية كلها غير مفيدة - أن الجزئيات المعينة القائمة على الجس هي الحقائق الوحيدة المتحققة في الأعيان ، ومن ثمة فلا فائدة على الإطلاق للكليات ، والكليات لا توجد إلا في الأذهان ، فالبرهان لا يوصل إلى العلم بشيء موجود ، بل بأمور مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في

(١) السيوطي : صون . ص ٤٢٩

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١١٤ والسيوطي : صون . ص ٢٢٧

## الأعيان (١)

إن العلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات لا يحدث في النفس بالبديهة والضرورة فحسب بل « إن جزم النظر بالشخصيات في الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات ، وجزمهم بكليات الأنواع أعظم من جزمهم بكليات الأجناس ، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة ، فجزم الفطرة بها أقوى . ثم كلما قوى العقل اتسعت الكليات » ، وحينئذ فلا يجوز أن يقال إن العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع والأجناس ، وعلى أن العلم بالأنواع موقوف على العلم بالأجناس ، انه قد يعلم الإنسان أنه حساس متحرك بالإرادة قبل أن يعلم أن كل إنسان كذلك ، ويعلم أن الإنسان كذلك قبل أن يعلم كل حيوان كذلك ، فلم يبق علمه بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة موقوفا على البرهان . وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فالتمس تحكم بذلك — كما قلنا — بواسطة علمها : أن ذلك الغائب مثل هذا الشاهد ، أو أنه يساويه في السبب الموجب لكونه متحركاً (٢) . أي أننا نستخدم طريقاً ينتقل بنا من جزئى إلى جزئى . وهذا الطريق في منطق أرسطو ظنى ، بينما قياس الغائب على الشاهد في الراقع — إذا ما نظمت التجربة ، وحددته مسالك العلة — أصبح موصلاً إلى اليقين ، وهذا ما لم يعرفه منطق أرسطو .

يتبين لنا الآن أن ابن تيمية نقد القضية الكلية من حيث هي عنصر من عناصر البرهان : ثم استطرد إلى الكلام في مسائل الكليات والجزئيات من وجهة ميتافيزيقية وابستمولوجية ، فشك في قيمة الكليات جميعها من حيث هي

(١) ابن تيمية الرد ص ١١٥ والسيوطى : صون . ص ٢٢٧ — ٢٢٨

(٢) ابن تيمية الرد ص ١١٤ والسيوطى . صون . ص ٢٢٩ — ٢٣٠

عالم معقول . وقد استعان في هذا النقد بحجج من الشكاك وباقوال يرجح أنها من الرواقية . ثم وضع بجانب هذه الحجج نقدا مبتكرا ، وحاول أن يصوغ كل ذلك في صورة إسلامية . ثم حاول أن يحدد مصدر العلم وطريقه وكان هذا المصدر أو هذا الطريق عنده هو التجربة ، ولذلك كان العلم الوحيد النافع لديه هو العلم الجزئي .

## الفصل الرابع

### نقد نظرية الاستدلالات الأرسططاليسية

عند ابن تيمية

بحثنا في الفصل السابق نقد ابن تيمية لنظرية القضية عند أرسطو ،  
والقضية الكلية اليقينية تمثل مادة البرهان ، والبرهان بحث في الحق المطلق عند  
أرسطو يصل به إلى اليقين . وبهذا كان نقد ابن تيمية للقضية الكلية اليقينية  
إنما هو أيضا نقد لنظرية الاستدلالات الأرسططاليسية في صورتها النهائية -  
وهي القياس البرهاني - أي القياس ذي المقدمات اليقينية . وقد فعل هذا  
المفكر الممتاز هذا ببراعة نادرة ، فهاجم مادة القضية الكلية اليقينية ، وبالتالي  
هاجم القياس . وقد أداه هذا البحث في مادة القضية وبالتالي مادة القياس من  
نواحي منطقية وأبستمولوجية وميتافيزيقية وفيزيقية وإنسانية ودينية . فكان  
عليه بعد أن يهاجم نظرية الاستدلال في « صورتها » المنطقية وهذا ما فعله تماما .

وسنبعث في هذا الفصل نقد ابن تيمية من الناحية الصورية لمبحث القياس  
الأرسططاليسي ولواحدة من « استقراء كامل ، أو تمثيل » . وإن كان  
سيتعرض نقده أحيانا لنواح مادية ، غير أنه في جوهره صوري . ويتكون  
نقد ابن تيمية لمبحث الاستدلالات الأرسططاليسية من جانبين : جانب هدمي  
وجانب انشائي . أما الجانب الأول فقد فقد فيه صور الاستدلالات  
الأرسططاليسية ، وأما الثاني فقد وضع فيه صور الاستدلالات الإسلامية  
أو التيمية .

### الجانب الهدمي : نقد مبحث القياس ولواحقه عند أرسطو

ينقسم هذا الجانب إلى مقامين عند ابن تيمية : مقام سالب ومقام موجب . أما المقام السالب فهو « أن التصديق لا ينال إلى بالقياس » ، والمقام الموجب هو « أن القياس يفيد العلم بالتصديق » . وسنحاول أن نبحث كل مقام من هذين المقامين على حدة - كما فعلنا في عرض هذين المقامين السالب والموجب في نقد ابن تيمية للجد ، وإن كان في هذا بعض الصعوبة - والسبب في هذا أن ابن تيمية يتقد كل مقام من هذين المقامين في القياس بما نقد به الآخر ، فوجوه النقد التي وجهها إلى نقد السالب ، تكاد تكون هي بعينها التي وجهت إلى نقد المقام الموجب .

المقام السلبي : نقد : « إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس » . يرى ابن تيمية أن المناطقة يقررون أنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس وأنهم وضعوا لهذا القياس شرائط في المادة والصورة ، وأدعوا أنها وحدها تصل إلى العلم . ويرد ابن تيمية على هذا بأن هذه الدعوى « قضية غريبة بديهية » فهي ليست معلومة بالضرورة ، « وقضية سلبية نافية » ، ولم يقدموا على هذا السلب دليلاً أصلاً . والسلب - طبقاً لأرسطو - لا يوصل إلى علم بل العلم متعذر بالسلب . ولذلك من الخطأ القول بأنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا « بالقياس المنطقي الشمولي » صورة ومادة .

#### ١ — إنكار الحاجة إلى الحد الأوسط :

وقد سبق أن ذكرنا فكرة ابن تيمية في بحثنا عن نقد القضية عنده ، أن من التصديقات ما هو بديهي لا يحتاج إلى نظم هذه العملية القياسية التي يستند على الحد الأوسط ، للوصول إليه : « البديهي من التصديقات ما يكفي تصور

طرفيه - موضوعه ومجرله - في حصول تصديقه ، فلا يتوقف على وسط يكون بينها - وهو الدليل الذي هو الحد الأوسط - سواء كان تصور الطرفين بديهيا أو لم يكن . تنبه إذن ابن تيمية إل أن الحد الأوسط هو العنصر الأساسي في العملية القياسية ، وقد أسماه ابن سينا « بالدليل » وسماه ابن الحاجب الأصولي المشهور « بالتعليل » ولذلك وجه نقده الحاد إليه . ورأى أننا لسنا في حاجة إلى الحد الأوسط في التوصل إلى القضايا البديهية والضرورية ، ولعله أدرك أننا نصل إليها بحدس عقلي مطلق ، « بصور من الصواب والخطأ » أو فوقهما .

أما في غير القضايا البديهية والضرورية ، فإن ابن تيمية يرى أن العملية القياسية هي لإثبات الذاتي أو العرضي اللازم الموضوع . أما الذاتي فلا يحتاج فيه إلى حد أو وسط أو دليل أو تعليل ، إنما هو بين نفسه . أما اللوازم ، فمنها ما يحتاج إلى وسط ومنها ما لا يحتاج ، ومنها ما يحتاج في أثباته وتدبره إلى مدة طويلة أو مدة قصيرة ، ومنها ما ينتقل إلى وسط واحد ، ومنها ما يقتقر إلى أكثر من وسط . ويرى ابن تيمية أن التفريق بين الذاتي واللازم إنما هو تفريق صناعي متكلف لا يقوم على أساس ، فالذاتيات واللوازم تتشابه في أن البعض منها قد يحتاج إلى حد أو وسط لإثباتها والبعض لا يحتاج . ثم أن اللوازم أكثر تحديدا وأتم تصويرا للشيء ، مما يعتبره المناطق بالذاتيات .

أما إذا كانت الغاية من الحد الأوسط هي الدليل الذي يعطى به الباحث الثبوت الذهني لا الخارجي ، فإن ابن تيمية يرى أن هذا أمر يختلف فيه الناس . ويقول ابن تيمية : « ولا ريب أن ما يستدل به - سواء سمي قياسا أو برهانا أو غير ذلك - قد يكون هو علة لثبوت الحكم في نفس الأمر ، ويسمى قياس العلة « برهان العلة » وبرهان « لم » ، وقد لا يكون كذلك ، وهو

الدليل المطلق ، ويسمى قياس الدلالة وبرهان الدلالة « برهان إن » ، وهذا مراد ابن سينا وغيره بالوسط (١) . ويؤكد ابن تيمية هنا أن يعترف بفائدة القياس لا من ناحية التوصل إلى التصديق ، إلى العلم في ذاته - وإنما من ناحية تربوية عقلية ، فالعملية القياسية هي تعليل فقط ذهني لشيء في الخارج ، ولكنها لا تصل أبدا إلى إقامة شيء أو علاقة خارجية موجودة فعلا ، ولذلك يلجأ المناطق إليها لإثبات الحكم أو تعليله في نفسه . ولكن ابن تيمية يرى أنهم يختلفون حتى في هذا ، البعض يستخدم ما أسماه المناطق قياس العلة أو برهان العلة أو برهان اللم - أجمع ذكر ما يجاب به عن لم - والبعض يستخدم قياس أو برهان الدلالة أو برهان إن - وبرهان الإن : هو برهان الدليل على أن الحد الأكبر موجود للصغر من غير بيان علته . تتفاوت قوى الناس الذهنية في هذا وتختلف ، فالبعض يستخدم هذا البرهان والبعض يستخدم ذاك ، فليس هناك إذن قانون يحتم طريقا واحدا لاقتناص الذاتيات للشيء أو اللزم له ، كما أن هذا التقسيم الأخير إلى ذاتيات ولوازم غير قائم على أساس .

لقد وضع ابن تيمية أسس فلسفة النسبية واضحة في هذا النقد للحقيقة المعروفة : إن معرفتنا تتفاوت ، وتصل إلينا بطرق ومسالك مختلفة . وقد رأينا في الفصل السابق - وهو ينقد مادة القضية - أنه يقرر أن بعض التصديقات تصل إلى بعض الناس حسية أو مجربة ، ومتواترة ، بينما تصل للآخرين بالنظر والاستدلال .

## ٢ - لقد اشترط قضية كلية موجبة في القياس الشمولي :

يرى ابن تيمية أن المناطق الأرسططاليسيين يقررون أن العلوم

(١) ابن تيمية : الرد . ص ٩٠ ، ٩١ .

اليقينية النظرية لا تحصل إلا بالبرهان ، وأن البرهان وهو « قياس شمولي لا بد من وجود قضية كلية موجبة فيه ، وبدون هذا لا نصل إلى العلم اليقيني . وقد سبق أن تكلمنا في الفصل السابق عن نقد ابن تيمية للقضية الكلية الموجبة اليقينية ، في مادتها وصورتها . ولكن نحن هنا أمام نقد للبرهان عند المناطق من حيث اشتراط وجود هذه القضية فيه . وهنا نستعيد - إلى حد ما - بعض نقده مرتبطاً هنا بالعملية القياسية .

أما البديهيات أو الضروريات أو ما يسميها ابن تيمية بالعقليات المحضة فلا نحتاج فيها إلى العملية القياسية ، وذلك إذا سلمنا بوجود القضية الكلية كحقيقة منطقية عقلية . إذا توصلنا إلى القضية الكلية فيها وتكونت ، فلسنا في حاجة إلى نظم قياس للتوصل إلى نتيجة . يقرر ابن تيمية أنه ما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان ، إلا ويمكننا العلم بالنتيجة بدون توسط ذلك البرهان ، بل هو الواقع كثيراً . فلسنا في حاجة إلى حد أوسط ووضع مقدمتين معا للتوصل إلى نتيجة ، إذا علمنا أن كل واحد هو نصف كل اثنين ، وأن كل اثنين نصفهما واحد ، فأننا نعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين ، وكذلك الأمر في سائر القضايا المعينة ، وذلك من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية أى من غير وضع العملية العقلية في صورة قياسية أرسططاليسية . ويطبق ابن تيمية نقده على العقليات المحضة من النقائض والأضداد ، فنحن لسنا في حاجة إلى تكلف العملية القياسية لتطبيق مبدأ أن التقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فنقول : كل تقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وأن هذين المعينين تقيضان ، إذن إن هذين المعينين لا يجتمعان ولا يرتفعان . إننا نعرف - عقلاً - أن هذين لا يجتمعان ولا يرتفعان طالما عرفنا المبدأ العقلي البديهي : قانون التناقض . وكذلك الضدان فأننا

نعلم أن الضدين لا يجتمعان ، ونحن نعلم أن هذين الضدين المعينين لا يجتمعان بدون وضع الأمر في صورة قياسية مستندين على قضية كلية : أن كل ضدين لا يجتمعان . بل إن ابن تيمية يقرر أن العلم بالقضية الجزئية المعينة أهم بكثير من العلم بالقضية الكلية ، وأتينا إذا عرفنا مبدأ التناقض نفسه ، وصلنا دفعة واحدة إلى النتيجة : « إن العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بالمقدمة الكبرى - المشتملة على الحد الأكبر - وذلك لا يغنى بدون العلم بالمقدمة الصغرى - المشتملة على « الأصغر » . والعلم بالنتيجة - وهو أن هذين المعينين ضدان فلا يجتمعان - يمكن بدون العلم بالمقدمة الكبرى .. وهى أن كل ضدين لا يجتمعان . فلم يفتقر العلم بذلك إلى القياس الذى خصوه باسم البرهان .

ويطبق ابن تيمية نقده هذا على من يثبت الأحوال وعلى برهان الحدوث والإمكان وينتهى إلى القول بأنك « لا تجد أحدا من بنى آدم يريد أن يعلم مطلوبا بالنظر ، ويستدل عليه بقياس برهاني يعلم صحته ، إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس البرهاني المنطقي » (١) .

ونلاحظ هنا أن ابن تيمية لم ينتبه إلى مسألة على جانب كبير من الأهمية فى نظرية القياس الأرسططاليسية . إن أرسطو لم يذكر أن القياس يقوم فقط على المقدمة الكبرى ، بل لابد من المقدمة الصغرى ، فهو عملية عقلية ذهنية ترتبط بوجود الاثنين ، والربط بينهما على أساس الحد الأوسط . وهذا ما يجعل نقد ابن تيمية للقياس الأرسططاليسى فى هذه الناحية متهاوتا وغير قائم على أساس .

ولكن ما يثبت ابن تيمية أن ينتبه إلى أن العملية العقلية هى انتقال من جزئى إلى جزئى لوجود جامع بينهما ، كما سنرى بعد ، وهذا

الجامع يحتاج إلى تحقيق علمي تجريبي . سيصل إلى أن الحل الوحيد للعملية العقلية هو قياس المتكلمين من الأشاعرة ، وقد وجد الملاجئ فيهم ، وما أكثر ما هاجمهم بدون معرفة ولا تعمق .

### ٣ - نقد الاختصار على مقدمتين في القياس :

القياس المنطقي عند أرسطو وقابعية من متفلسفه الإسلام لا يتكون من أكثر من مقدمتين ، فإذا كان الدليل مكوناً من مقدمة واحدة ، قالوا بأن المقدمة الأخرى محذوفة ، وسموه « قياس الضمير » ، وإن كان الدليل مكوناً من أكثر من مقدمتين ، ادعوا أن الدليل مكون من « أقيسه مركبة » وليس قياساً واحداً . أي أنهم رأوا أنه لا يمكن أن يتكون قياس صحيح من الناحية الضرورية من أكثر من مقدمتين . والكن ابن تيمية يرى بأن القول بضرورة وجود مقدمتين في الاستدلال بلا زيادة قول باطل طرداً وعكساً<sup>(١)</sup> ، ونظار المسلمين لم تكن تنتظم أدلتهم من مقدمتين فقط ، بل كانوا يذكرون الدليل المستلزم للدلول . وقد يكون هذا الدليل مقدمة واحدة ، وقد يكون مقدمتين ، وقد يكون ثلاث مقدمات أو أربع بحسب حاجة الناظر والمستدل ، إذ حاجة الناس تختلف<sup>(٢)</sup> .

إن المسألة لا تعود إلى أمر تحكى صناعى فيكتفى بمقدمتين ، بل تعود إلى الواقع إلى حاجة المستدل إلى المقدمات لإنتاج الدليل . وحاجة المستدلين مختلفة غير متفقة فمن الناس من لا يحتاج في علمه إلى استدلال على الإطلاق بل يعلمه بالضرورة ، ومنهم من يحتاج إلى مقدمة واحدة ، ومنهم من يحتاج إلى

---

(١) والسيوطى : ص ٢٦٦ ، وابن تيمية : الرد ص ١٦٧ ، ١٦٨

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١١٠ ، ١٦٨ ، والسيوطى : ص ٢٢٤ - ٢١٥

أربع أو أكثر . ويمثل ابن تيمية حاجة الناس إلى مقدمة واحدة في بعض الأحيان بأن من أراد أن يعرف أن هذا المسكر المعين محرم ، فإن كان يعرف أن كل مسكر محرم ، ولكن لا يعرف هل هذا المسكر المعين مسكر أم لا لم يجهج إلا إلى مقدمة واحدة وهي أن يعلم أن هذا مسكر ، فإذا قيل له هذا حرام ، فقال ما الدليل عليه ؟ فقال المستدل : الدليل على ذلك أنه مسكر ، ثم مطلوب الانسان (١) .

ويقاس على هذا « سائر ما يقع الشك في اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان ، مع العلم بحكم تلك القضية » ويضرب ابن تيمية أمثلة فقهية لهذه الأنواع ، مثل تنازع الناس في الرد والشرنيج : هل هما من الميسر أم لا ؟ وتنازعهم في النبيذ المتنازع فيه هل هو من المحرم أم لا ؟ وتنازعهم في الحلف بالنذر والطلاق والعتاق ، هل هو داخل في قول الله « قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم » أم لا ؟ وتنازعهم في قوله تعالى « أو يغفوا الذي بيده عقدة النكاح » هل هو الزوج أم الولي المستقل ؟ (٢) .

ومما يثبت أن المقدمة الواحدة قد تكون كافية في إتمام الاستدلال « أن الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه . ولما كان الحد الأول مستلزما للاوسط فالأوسط للثالث ، فإن ملزوم الملزوم ملزوم ، ولازم اللازم لازم ، فإن الحكم لازم من لوازم الدليل ، لكن لم يعرف لزومه إياه إلا بوسط بينهما . فالوسط ما يقرن بقولك لأنه » (٣) .

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٦٨ والسيوطي : المصدر عنه ص ٢٦٦

(٢) ابن تيمية : الرد ص : والسيوطي : ص ٢٦٧

(٣) ابن تيمية : الرد ص ١٧٩ ، ١٩٠

ويرى ابن تيمية - كما سبق أن قلنا - أن المناطقة اختلفوا في تقسيمهم الصفات إلى لوازم وذاتيات ، فالبعض يقول إن اللوازم هي ما افتقرت إلى وسط بخلاف الذاتيات ، والبعض الآخر يرى أن كثيراً من الصفات اللازمة لا تفتقر إلى وسط « وهو البيئة الزوم والوسط عند هؤلاء هو الدليل » ، ويرى ابن تيمية أننا في كلتا الحالتين لا نحتاج إلا إلى مقدمة واحدة . أما في الحالة الأولى « فانه إن كان أحد الملزومين غير بين بنفسه احتاج إلى وسط ، وإن لم يكن واحد منهما بيناً ، احتاجا إلى وسطين . وهذا الوسط هو حد يكفي فيه مقدمة واحدة (١) .

أما إذا كانت اللوازم منها ما لزومه للملزوم بين بنفسه لا يحتاج إلى دليل يوسط بينهما ، فهذا نفس تصوره وتصور الملزوم يكفي العلم بثبوته له . وإن كان بينهما وسط ، فذلك الوسط إن كان لزومه للملزوم الأول ولزوم الثاني له بيناً ، لم يفتقر إلى وسط ثان (٢) أما إذا كانت المقدمة الواحدة لا تكفي فلا مانع من الاستدلال بمقدمتين كما قلنا . ويمثل ابن تيمية لذلك (٣) . وإذا كانت المقدمة الواحدة أو المقدمتان أو المقدمات الثلاث لا تصل بنا إلى المطلوب ، كان علينا أن نذكر سلسلة المقدمات مهما كثر عددها : « فإذا ما ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع ، وعورض منها ما يقبل المعارضة ، حتى يتم الاستدلال ، فإذا ما نوزع في إحدى المقدمات ، احتاج بيان تلك المقدمة إلى طريقين : إما إلى خبر من يوثق بخبره - وهذه هي الطريقة التقليدية

(١) ابن تيمية الرد ص ١٩٠ والسيوطي ص ٢٦٧

(٢) ابن تيمية الرد ١٦٠ : السيوطي ١ ص ٢٨٢

(٣) ابن تيمية . الرد ص ١٨٩ والسيوطي . ص ٢٦٧

أو السمعية ، وإما بالتجربة في نظيرها - وهذا هو قياس التمثيل - وهو مفيد لليقين عند ابن تيمية . إن الشراب الكثير إذا جرب بعضه ، وعلم أنه مسكر ، حكمنا بأن بقية الشراب مسكر ، لأن حكم بعضه مثل بعض . ويتوصل إلى سائر القضايا التجريبية والحسية الكلية بواسطة قياس التمثيل » وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروي وأمثال ذلك ، إنما مبناهما على قياس التمثيل . بل وكذلك سائر الحسيات التي علم أنها كلية ، إنما هو بواسطة قياس التمثيل « (١) .

ويخلص ابن تيمية إلى القول بأن المطلوب في العقل ليس شيئين في الواقع بل شيء واحد : هو ثبوت النسبة الحكيمة أو انتفاؤها ، أو اتصال الموصوف بالصفة تقياً أو إثباتاً ، أو نسبه المحمول الى الموضوع ، والخبر الى المبدأ نقياً وإثباتاً . فإذا ما قلنا النبيذ حرام أو ليس بحرام أو الإنسان حيوان أو ليس بحيوان ، كان المطلوب ثبوت التحريم للنبيذ أو انتفاؤه ، وكذلك ثبوت الحس للإنسان أو انتفاؤه . فالمطلوب في العقل إذن شيء واحد (٢) .

أما قول المناطقه إنه ليس للمطلوب أكثر من جزئين فلا يفتقر الى أكثر من مقدمتين ، فلا يقبله ابن تيمية ويناقشه مناقشة مستفيضة ، ويرى « أنه إذا كان المقصود أنه ليس له الا اسمان مفردان ، فليس الأمر كذلك ، بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة . وإذا كان الأمر كذلك ، لا يكون المطلوب أمراً واحداً بل قد يكون ثلاثة أو أربعة أو أكثر (٣) . أما ان

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٨٩ السيوطي . صون ص ٢١٨

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٧٢ والسيوطي صون ص ٢٧٠

(٣) ابن تيمية : الرد ص ١٧٢ والسيوطي . صون ٢٧٢

كان المنطقة يرون أن المطلوب ليس له إلا معنيان سواء عبر عنها بلفظين أو ألفاظ متعددة ، فينكرها ابن تيمية أيضا أشد الإنكار . ويرى أن المطلوب قد يكون معنى واحداً وقد يكون معنيين ، وقد يكون معاني متعددة ، فإن المطلوب إنما يكون بحسب طلب الطالب ، والناظر المستدل والسائل المتعلم والمناظر . وكل منهما قد يطلب معنى واحداً ، وقد يطلب معنيين ، وقد يطلب معاني متعددة . المسألة كلها في نظر ابن تيمية تعود إلى حاجة الإنسان لما يطلبه من معاني ، أما أن تفرض عليه التقيد بمعنيين أو بمطلوبين ، فهذا خطأ وتحمك (١) .

ثم يرى ابن تيمية أنه مما يثبت أن الاكتفاء بمقدمتين في القياس باطل تعريف القياس نفسه فهو ، « قول مؤلف من أقوال ، إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر (٢) » . فإذا كان القياس مكونا من قضايا ، امتنع أن يراد بذلك قولان فقط . لأن لفظ الاثنين إن أريد به جنس العدد كان متناولا للاثنين فصاعدا ، فيجوز أن يكون القياس مكونا من ثلاث مقدمات أو أربع أو أكثر ، وإن أرادوا به الجمع الحقيقي تكون من ثلاث مقدمات فصاعدا ، وفي كلتا الحالتين لا يقتصر القياس على مقدمتين . ولكنهم أحيانا يدرجون في القياس مقدمات زائدة على مقدمتيه ويسمون هذا بالقياس المركب ويرجعونه إلى « أقيسة متعددة سبقت لبيان مطلوب واحد . إلا أن القياس المبين للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحدا » ، وبقيّة الأقيسة لبيان مقدمات القياس . وهذه الأقيسة التي تتكون لبيان المقدمات تسمى مفصولة إذا

(١) ابن تيمية الرد ١٥٧ وصون . ٢٧٢ — ٢٧٢

(٢) ابن تيمية : الرد ٦٩ صون . ٢٦١

صرح فيها بذاتها ، موصولة إذا لم يصرح (١) . وأحيانا تحذف بعض مقدمات القياس ، إما اعتمادا على ذكاء المخاطب وإما للمغالطة . ولعل ابن تيمية يقصد بذلك ما يعبر عنه المنطقة بالقياس المضممر .

ويشير ابن تيمية بعد ذلك إلى إختلاف ابن سينا والرازي في أن العلم بالمقدمتين فقط هل يكفي للإنتاج (٢) . أما ابن سينا فيرى أن الإنسان قد يعلم المقدمتين : هذا الحيوان بغلة ، وكل بغلة لا تلد ، ومع ذلك قد يشك حين يرى بغلة متفخخة البطن : هل هي عاقر أم لا ؟ ويرى أنه لا بد مع العلم بالمقدمتين من التفتن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية وإلا تعذر الإنتاج . ولا يوافق الرازي على هذا ، لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إما أن يكون معلوما مغايرا لتلك المقدمتين ، وإما أن لا يكون ، فان كان الأول ، أدى هذا إلى وجود مقدمة أخرى ضرورية في الإنتاج ، ويكون البحث في كيفية التثامها مع المقدمتين الأخريين كالبحث في كيفية التثام الأولين بعضها مع البعض ، ويؤدي هذا إلى الدور . وإن لم يكن ذلك الاندراج معلوما مغايرا للمقدمتين ، امتنع أن يكون شرطا في الإنتاج ، لأن الشرط ينبغي أن يكون مغايرا للمشروط ، ولا توجد هنا ثمة مغايرة فانتفت أن تكون شرطا . أما الخطأ في المقدمتين السالف ذكرهما ، فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر في الذهن إحدى المقدمتين فقط : إما الصغرى وإما الكبرى ، أما إذا اجتمعت المقدمتان في الذهن ، فلا يمكن الشك في النتيجة أصلا (٣) .

(١) ابن تيمية الرد ص ١٦٩ - ١٧١ والسيوطي : صون ص ٢٧٠

(٢) استند ابن تيمية في عرضه هذا على أبي البركات البندادي في المعتبر - ص ١٩٩

(٣) الرازي . . ص ٣٠ - السيوطي صون ص ٢٨٢ - ٢٨٤ - وما بعدها وابن تيمية .

لا يوافق ابن تيمية على هذا . بل يعالج المسألة علاجاً آخر فيقرر أن سبب النزاع كله هو ظن المنطقة بأن الانتاج لا يمكن أن يحدث إلا عن مقدمتين . ولكن يجب التوصل إلى المطلوب بأي عدد ممكن من المقدمات « والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة ، فإذا تذكر صار معلوماً بالفعل » وهذا ما حدث تماماً في المثال السالف الذكر . « فوجه الدليل اذن هو العلم بلزوم المدلول له سرا . سمى استحضاراً أو تفتناً ، فتنى استحضر في ذهنه لزوم المدلول ، علم أنه دال عليه » .

وقد يحدث هذا اللزوم بالضرورة ، وقد يكفي فيه بمقدمة واحدة وقد يحتاج الى مقدمتين أو ثلاث أو أكثر ، لأن الوسط وهو العلم بين اللازم والمزوم- ، أو بين المحكوم به أو المحكوم عليه- ، يتنوع ويتعدد تبعاً لتنوع الناس وتعدددهم . فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم في حق انسان هو الدليل الذي يجب أن يكون وسطاً في حق الآخر ، بل قد يصل الى الحكم بوسط آخر . يحدث هذا في المواد العقلية والحسية ، كما يحدث في الأمور العقلية المتواترة<sup>(١)</sup> .

وعلى العموم ان قصر الاستدلال بالبرهان على مقدمتين عند ابن تيمية باطل ومخالف للفطرة بل هو نوع من أنواع « التطويل الكثير »<sup>(٢)</sup> . يقول في موافقة « مريج العقول : » فتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تبعاً على العقول معرفة الله تعالى والاقرار بذواته<sup>(٣)</sup> ولم يلجأ الى نظار المسلمين بل كانت طريقتهم « أن يذكروا من الأدلة على

(١) السيوطي : صون مر ٢٨٤ والرد ص ١٩٢ - ١٩٣

(٢) نفس المصدر ، نفس الصحيفة وابن تيمية . والرد ص ١٩٣ ، ١٩٤

المقدمات ما يحتاجون إليه ولا يلتزمون في كل استدلال أن يذكروا مقدمتين كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين <sup>(١)</sup> .

ويذكر ابن تيمية أن الرازي أثبت الصانع بخمسة (٢) مسالك ، كلها مبنية على مقدمة واحدة ، كما يذكر صاحب البحر المحيط أنه يؤثر عن إمام الحرمين أنه يصح إنتاج المقدمة الواحدة (٣) . ويقول صاحب نقد النثر : « وليس يجب القياس إلا عن قول يتقدم ، فيكون القياس نتيجة ذلك ، كقولنا إذا كان الحي جساسا متحركا ، فالإنسان حي . وربما كان ذلك في اللسان العربي مقدمة أو مقدمتين أو أكثر على قدر ما يتجه من إفهام المخاطب ، ويذكر في فقرة أخرى : « وإنما يكفي في لسان العرب بمقدمة واحدة على التوسع وعلم المخاطب » <sup>(٤)</sup> .

وفي فقرة من كتاب الآراء والديانات لابن النوبختي - وهي التي ينقلها ابن تيمية إلينا في كتابه - اعتراض بعض نظار المسلمين على القول بأن القياس لا ينتج من مقدمة واحدة . ويقرر أنه : عندهم يمكن الاستدلال على أن الإنسان جوهر ، من غير أن يوضع الاستدلال في صورة قياس فالدليل على أن الإنسان جوهر أنه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة ، وليست هناك أدنى حاجة إلى ذكر مقدمة ثانية وهي أن كل قابل للمتضادات في أزمان مختلفة فهو جوهر ، لأن الخاص داخل في العام . ودلالة إحدى المقدمتين على المطلوب

(١) السيوطي . صون - ٢٨٥ - ٢٨٦

(٢) ابن تيمية : موالفة - ٥٦ ج ٢

(٣) الزركشي . البحر المحيط ج ١ - ٨

(٤) قدامه . نقد النثر . ( طبعة القاهرة ١٢٥١ هـ - ١٩٠٠ م ) ص ١

تغنى عن دلالة المقدمة الأخرى ، ويحقق هذا في جميع صور الاستدلال البرهاني .  
ولا توجد قضيتان كليتان يستدل بهما على صحة نتيجة ، لأن القائل إذا قال  
الجوهر لكل حي ، والحياة لكل إنسان - فالنتيجة أن الجوهر لكل إنسان  
هنا تكرار لا معنى له ، أو مصادرة على المطلوب ، لأنه سواء في العقل قوله  
القائل : الجوهر لكل حي والجوهر لكل إنسان ، لأن إحدى تلك  
المقدمتين تغنى عن الأخرى تماما . وليس هناك « من المطالب العلمية ما يتوقف  
المطابوب فيه على مقدمتين بينهما باقسهما » وإذا ما كان الأمر كذلك ، كانت  
إحداهما كافية كما أنه « ليست هناك مقدمتان أوليتان لاحتياجان إلى برهان .  
يتقدمهما يستدل بهما على شئ مختلف فيه ، وتكون المقدمتان في العقول أولى  
بالقول من النتيجة . بل لا بد من مقدمات عدة تشرح ما يختلف فيه <sup>(١)</sup> . وإذا  
ما أثبتنا خطأ توقف الشكل الأول على مقدمتين انهدم القياس الأرسطاليسي  
من أساسه ، فالشكل الأول - أكمل تلك الأشكال - وبقية الأشكال المختلفة  
يمكن ردها بسهولة إليه .

وأخيرا نستطيع أن نقرر أن اعتراض ابن تيمية على اقتصار القياس على  
مقدمتين هو اتجاه عربي صرف يحاول به نقد المنطق الأرسطاليسي ، من حيث  
أنه يسلك بالفكر في طرق متعددة متكلفة ، بينما يذبح لديه إطلاق الفكر على  
سجيته وعدم تقييده بقوانين صناعية .

#### ٤ - نقد صور الاستدلال الأرسطاليسية

قسم المنطق الأرسطاليسي أنواع الاستدلال إلى ثلاثة :

١ - قياس الشمول ٢ - قياس التمثيل ٣ - الاستقراء

واعتبر القياس الأول موصلا إلى اليقين ، والثاني إلى الظن ، والثالث

(١) ابن تيمية الرد : ص ٢٢٧ - ٣٣٨ صون ٢٢٥ - ٢٢٦

ينقسم إلى قسمين استقراء تام وهو يؤدي إلى اليقين ، واستقراء ناقص وهو يؤدي إلى الظن . وحاول ابن تيمية أن يبحث هذه الأنواع الثلاثة من ثلاثة نواح :

١ — من حيث إبطال البعض منها إلى اليقين والبعض منها إلى الظن .

٢ — من ناحية معرفة المسلمين لها .

٣ — من حيث حصر صور الاستدلال في ثلاثة فقط .

### الناحية الأولى - اليقين والظن :

هل يستند اليقين والظن في الاستدلال إلى الصورة أو إلى المادة ؟ المنطق الأرسططليسي ينظر إلى ما تؤدي إليه أنواع الاستدلال الثلاثة من الناحية الضرورية كما هو مقرر . أما ابن تيمية فلم يوافق على هذا ، ونظر إلى مسألة اليقين والظن في الاستدلال من الناحية المادية : « إن قياس التمثيل وقياس الشمول عنده سواء » ، وإنما يختلفان بالمادة المعينة : فإن كانت يقينية في أحدهما كانت يقينية في الآخر ، وإن كانت ظنية فهي كذلك في الآخر ، وقياس الشمول يشبه في صورته تقسما قياس التمثيل ، فهو مكون من الحد الأكبر والأصغر والأوسط ، والأوسط هذا هو العلة أو الجامع أو المناط في قياس التمثيل (١) .

يقول ابن تيمية « إن الذي يسمى في أحدهما حداً أو وسطاً ، هو في آخر الوصف المشترك والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط ، هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع . فما به يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم . فلزوم الأكبر للأوسط هو

---

(١) ابن تيمية : الرد من ١١٦ والسيوطي . صون ٢٣٠

لزوم الحكم المشترك « فاذا قلنا النبيذ حرام قياساً على الخمر ، لأن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة ، وهذا الوصف موجود في النبيذ ، كان هذا القول بمنزلة القول - كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فالنتيجة : النبيذ حرام .. والنبيذ هو موضوعها وهو الحد الأصغر ، والحرام محمولها وهو الحد الأكبر ، والمسكر المتوسط بين الموضوع والمحمول هو الحد الأوسط المحمول في الصغرى الموضوع في الكبرى (١) . فالاثنتان اذن يؤديان الى شئ واحد ، فيؤديان الى اليقين إذا كانت المادة يقينية ، وإلى الظن إذا كانت المادة ظنية . يقول ابن تيمية : « فهذا هو هذا في الحقيقة ، وإنما يختلفان في تصوير الدليل ونظمه . والافالحقيقة التي بها صار دليلاً وهو أنه مستلزم المدلول ، حقيقة واحدة » (٢)

ويذكر ابن تيمية أن المنطقة الأرسططاليسيين يمثلون للتمثيل بالمثال المشهور : « السماء مؤلفة فتكون محدثة » قياساً على الإنسان ، ثم يوردون على هذا القياس ما يثبت ضعفه . مع أنه لو قيل السماء مؤلفة ، وكل مؤلف محدث ، لأمكن توجيه تلك الاعتراضات إليه بعينها .

بل إن ابن تيمية يذهب إلى القول بأن اليقين أقوى في قياس التمثيل منه في قياس الشمول ، لأن الحكم يكون ثابتاً في الأصل ، أى علم ثبوته في بعض الجزئيات ، والجزئيات هي الحقائق الوحيدة الموجودة في الأعيان . ثم يرى أنه لا يكفي في قياس التمثيل إثبات الحكم في أحد الجزئيين لثبوته في الجزئى الآخر ، لا اشتراكهما في أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم . بل لابد من العلم بأن المشترك بين الجزئيين مستلزم للحكم ، والمشارك بينهما هو الحد الأوسط . ويسمى

(١) ابن تيمية : الرد من ١٢٠ والسيوطى . صون من ٢٩١

(٢) ابن تيمية : الرد من ١٢١ والسيوطى : صون من ٢٣٤ — ٢٣٥

عند الأصوليين - المطالبة بتأثير الوصف في الحكم ، إلا أن الاعتراضات تتوجه نحوها فاما أن تمنع الوصف في الأصل ، واما أن تمنع الحكم في الأصل ، وإما أن تمنع الوصف في الفرع . وإما أن تمنع كون الوصف علة في الحكم .

وينكر أن يكون لوصف المذكور علة أو دليل علة . فلا بد أن يلجأ إلى دليل من سبر وتقسيم أو مناسبة أو دوران . وهذه المسالك كافية أن تؤدي إلى اليقين تماما ، وبهذا يمتاز قياس الشاهد على الغائب عن قياس الشمول . وصل ابن تيمية إذن إلى النتيجة التي وصل إليها المحدثون ، من أن قياس التمثيل إذا ما استند على قرانين الاستقراء العلي - وهي التي كان يسميها المسلمون مسالك العلة - أدى إلى نتائج علمية صحيحة<sup>(١)</sup> .

ولكن ابن تيمية يقول إن هذه المسالك التي دلت على أن الوصف المشترك وهو العلة أو دليلها - مستلزم للحكم ، تدل أيضا في قياس الشمول على « أن مستلزم الحد الأوسط للأكبر ، وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى : فإن أثبت العلة كان برهان علة له ، وإن أثبت دليلها كان برهان دلالة ، وإن لم تفد العلم بل أفادت الظن ، فكذلك المقدمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون الاظنية (٢) » .

فقياس التمثيل إذن يكاد يكون أقوى من قياس الشمول ، بل إن ابن تيمية يعتبره أيضا أصلا لقياس الشمول : « القياس التمثيلي هو أصل للقياس الشمولي » والسبب في هذا أن قياس الشمول يستند على قضية كلية وابن تيمية يرى أن

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٢٠٢ والسيوطي . صون ٢٢٤ - ٢٢٥

(٢) ابن تيمية . الرد ص ٢٠٢ والسيوطي . صون ص ٢٢١

طريق التوصل إلى هذه القضية الكلية هو قياس التمثيل . فيرى أن العلم بالقضية الكلية لا بد له من سبب ، فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد ، وأن حكم الشيء حكم مثله — كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقة علمنا أن النار الغائبة محرقة لأنها مثلها ، وحكم الشيء حكم مثله — وهذا قياس تمثيل (١) . وفي موضع آخر يذكر أن النفس تحكم بأن ذلك الغائب مثل ذلك الشاهد أو أنه يساويه في السبب الموجب له ، ويسميه قياس التمثيل والتعليل ، ويذكر أنه مما يحتاج به الفقهاء في إثبات الأحكام الشرعية (٢) .

ويرى ابن تيمية أن نظار المسلمين استخدموا قياس التمثيل في العتليات كما استخدم الفقهاء قياس الشمول في النقيضات ، لأنه إذا ثبت أن الوصف مستلزم للحكم ، كان هذا دليلاً في جميع العلوم ، وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلي لا يستدل بالقياس للشمول . ولا يعتبر القياس حقيقة في قياس التمثيل ، مجازاً في قياس الشمول — كما يرى الغزالي والمقدسي — ولا بالعكس كما يرى ابن حزم ، بل هو في الاثنين حقيقة ، والقياس العقلي يتناولهما جميعاً ، وحقيقته في كل منهما واحدة ، والخلاف في صورة الاستدلال (٣) .

ينبغي أن نلاحظ أن ابن تيمية في اعتباره لقياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين ، يرد الفكرة التي أخذ بها نظار المسلمين قبل القرن الخامس ، فقد اعتبر جميع النظائر — ماعداً مفكرين قلائل كأبي المعالي كما سيأتي بعد — قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين ، وسلكوا هذا الطريق في إثبات

(١) ابن تيمية : الرد ص ١١٥

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١١٦

(٣) ابن تيمية : الرد ص ١١٨ — ١١٩ والسيوطي : صون . ص ٢٣٣ — ٢٨٣  
(مناهج البحث — ١٧)

مطالبهم التي يطلب فيها اليقين (١) . ويقول إمام الحرمين : رتب أئمتنا أداة العقول ترتيباً ننقله ثم نبين فساد (٢) « ثم يعرض هذه الطرق عند المتقدمين وينكر — كما ذكرنا من قبل — ما ذهب إليه المسلمون من أن قياس الغائب على الشاهد طريق يقيني .

ونستطيع أن نجد أنصاراً لفكرة يقينية قياس الغائب على الشاهد عند المتأخرين ، ولدى منطقي ممتاز هو صاحب شرح سلم بحر العلوم — محب الدين عبد الشكور — فهو ينكر إنكاراً باتاً أن يكون التمثيل حجة ضعيفة أو يفيد الظن . وينسب القول بهذا إلى سوء فهم الشيخ ابن سينا وأتباعه من متفلسفة المناطق ، ثم يقول : « ان النصير الطوسي قد انتهى في هذا الأمر إلى حد البلادة ، وظن أنه لا يلزم منه شيء » ، ويقرر أن التمثيل راجع إلى القياس ، فإن كانت مقدماته قطعية ، فهي تورث القطع كالقياس المنطقي ، ويرى أنه لا يمكن لإنسان كائناً من كان أن يشك في أنه « إذا ثبت أن حكم الجزئي معلول لعلة قطعاً ، وهي موجودة في جزئي آخر قطعاً ، في أن يثبت ذلك الحكم في ذلك الجزئي قطعاً ، لا سيما إذا علم قطعاً أن العلة إنما وضعت علة ليعتدى الحكم بها » أما إذا كانت المقدمات ظنية ، فإن قياس التمثيل يورث الظن .

أما أن أقيسة الفقهاء ظنية ، فليس يعود ذلك إلى ضعف في صورة التمثيل نفسه « ولكن لأن الأغلب في مقدماته الظن (٣) » .

ويورد بعد ذلك عبارة النصير الطوسي في نقد التمثيل بأنه « لا يفيد القطع لأن الجامع يكون علة للحكم في الأصل لكونه أصلاً ، ثم دون الفرع . وربما

١ — الأيجي . المواقف ج ٢ ص ٣٤

٢ — إمام الحرمين . البرهان ج ١ باب مدارك العقل .

٣ — شرح سلم بحر العلوم . ص ٢٤٩

ينقسم إلى قسمين يكون أحدهما علة دون الثاني ، وقد اختص الأصل بالأول . ثم إن صح كون الجامع علة في الفرع ، كان الاستدلال به برهانا . والتمثيل بالأصل حشو . ويناقش الشارح هذا الكلام مناقشة طويلة ويقرر أن الأئمة القائلين بالقياس التمثيلي شرطوا أن لا يكون الأصل مخصوصا بالحكم ، وأن يعلم أن الحكم معلل بالعلة — المعينة — وهي موجودة بالفرع . فان ثبتت هذه الأمور بالقطعيات ثبت الحكم قطعا ، وإن ثبتت ظنا ، ثبت الحكم ظنا ، وإن لم يثبت أصلا لم يصبح التمثيل . ومن هنا يتبين تداعى كلام الطوسي الذي يدعى أن المسلمين يقولون بخصوصية الحكم بالأصل دون الفرع . وفي الحقيقة إن الحكم لا بد أن ينقل إلى الفرع ، مادامت العلة التي استلزمت هذا الحكم في الأصل موجودة في الفرع (١) .

ان هذا النزاع كله يعود الى عدم تمييز المناطقة الإسلامية بين التمثيل الأرسطاليسي وقياس الغائب على الشاهد الكلامي . فهناك اختلاف تام بين الاثنين ، فالأول يؤدي الى الظن ، والثاني يؤدي الى اليقين . لأنه بينما يستند الثاني على مسالك العلة ، يستند الأول — في صورته الأرسطاليسية — على بعض الشبه بين الجزئين . ولكن عدم تفريق المتأخرين بين الاثنين في التعبير أدى الى القول بأنهما في جوهرهما شيء واحد . فنظر الاسلاميون بالأرسطاليسيون للاثنين — باعتبارهما تمثيلا — وأنهما يؤديان الى الظن .

ويذكر ابن تيمية بعد ذلك أن فريقا من نظار المسلمين لم يقبلوا طرق المناطقة في الاستدلال ، بل « يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لدلولاتها من غير اعتبار ذلك بميزان المنطقيين » ولكنه يقرر أن جمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد اذا كان المشترك مستلزما للحكم ، كما يمثلون به من الجمع بالحد والعلة

والشرط والدليل ، وأن هناك من نازع هؤلاء النظار في أن ثبوت الحكم في الغائب هو لأجل ثبوته في الشاهد . بل يقولون ان « نفس القضية الكلية كافية في المقصود من غير احتياج الى التمثيل » . ويرى ابن تيمية أن هذا أيضا يحدث في الشرعيات « فانه متى أقام الدليل على أن الحكم يتعلق بالوصف الجامع ، لم يحتاج الى الأصل . بل تنس الدليل الدال على أن الحكم يتعلق بالوصف كاف . ولكن لما كان هذا كليا ، والكل لا يوجد ( في الخارج ) إلا معينا ، كان تعيين الأصل مما يعلم به تحقيق هذا الكل » . ما يمكننا أن نستنتج من هذا أن ابن تيمية يرى أن مواد الاستدلال إذا ما كانت يقينية ، كانت يقينية في أية صورة من صور الاستدلال (١) .

ثانيا - معرفة المسلمين لصور الاستدلال بفطرتهم .

يرى ابن تيمية أن الناس يستدلون بقياس الشمول وبلاستقراء وبقياس التمثيل ، أى يستدلون بالكل على الجزئ وبالجزئ على الكل وبالجزئ على الجزئ ، ولكن بدون أن يصوغوا أدلتهم وعباراتهم في صور الاستدلال . ان حقول البشر تستدل بالأداة على المدلولات « وان لم يعبروا عن ذلك بالعبارات الميينة لما في نفوسهم - وقد يعبرون بعبارات مبينة لمعانيها ، ولم يسلكوا اصطلاحا معيننا تفرضه عليهم طائفة معينة من المتكلمين أو المناطقة .

بل ان عبارات المسلمين بخير من عبارات المناطقة وأبين في العقل وأوجز في اللفظ ، والمعنى واحد ، ومن الأمثلة على هذا اذا قلنا هذا انسان وكل انسان مخلوق أو حيوان أو حساس أو متحرك بالارادة .. فان أردنا صورا الدليل على هذه الصورة . وان أردنا قلنا هذا انسان ، والانسانية معتزلة

لكل هذه الأحكام (١) ، فالمسلمون إذن توصلوا في عباراتهم الخاصة إلى طرق المنطق اليوناني ، ويظهر هذا في ما يسمى أدلة وأمارات . يقول ابن تيمية : « والفقهاء يسمون الجميع دليلا ، ومن أهل الكلام من لا يسمي بالدليل إلا الأول . ثم الضابط في الدليل أن يكون مستلزما للدلول . فكلما كان مستلزما لغيره ، أمكن أن يستدل به عليه . فان كان التلازم من الطرفين ، أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر . فيستدل بما علمه منها على الآخر الذي لا يعلمه » ويرى ابن تيمية أن الفقهاء يقررون أنه إن كان اللزوم قطعيا كان الدليل قطعيا ، وإن كان ظاهرا - ولكنه قد يخالف - كان الدليل ظنيا . ومن أمثلة الأدلة القطعية دلالة المخلوقات على خالقها ، فان وجودها مستلزم لوجود ذلك . ووجودها بدون ذلك ممتنع ، فلا توجد . الأدلة على ذلك .

ويشرح ابن تيمية - في كتابه موافقة صحيح المنقول - الأدلة عند المتكلمين شرحا وافيا : الدليل ملزوم لدلوله ، متى ثبت ثبت مدلوله ، ومتى وجد الملزوم وجد اللازم ، ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم ، والباطل شيء ، وإذا انتفى لازم الشيء علمنا أنه منتف ، فيستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه ، فإذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله باطل ، وقد يكون اللازم خيا ولا يكون الملزوم خفيا ، وإذا كان الملزوم خفيا كان اللازم خيا ، وقد يكون الملزوم باطلا ولا يكون اللازم باطلا . ولهذا قول المتكلمون : ملزوم الباطل باطل ، فان ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل ، فالباطل هو الملازم ، وإذا كان اللازم باطلا ، كان الملزوم باطلا ، لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ، ولم يقل إن الباطل لازمه باطل . ومثال هذا المخرقات : إنها مستلزمة لثبوت الخالق ،

ولا يلزم من عدمها عدم الخالق . والدليل أبدا يستلزم المدلول - يجب طرده  
ولا يجب عكسه (١) .

ويضرب ابن تيمية أمثلة أخرى ، ويرى أنها كلها أدلة مستلزمة لمدلولاتها  
لزوما واجبا لا ينفك عنه إطلاقا . ثم يقول إنه « سواء كان اللزوم المستدل  
به وجودا وعدما ، فقد يكون الدليل وجودا وعدما . ويستدل بانتفاء نقيضه  
على ثبوته ، ويستدل بثبوت المزوم على ثبوت اللازم ، وبانتفاء اللازم على  
انتفاء المزوم . بل كل دليل يستدل به ، فانه مزوم لمدلوله » . ولا بد في  
الدليل - كما قلنا - من الطرد والعكس .

أليس يدخل في فكرة الأدلة والأمارات كل صور المنطق الارسططاليسي ؟  
يقول ابن تيمية : « وقد دخل ذلك في كل ما ذكره وما لم يذكره . فان  
ما يسمونه الشرطي المتصل مضمونه الاستدلال بثبوت المزوم على ثبوت  
اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء المزوم ، سواء عبر عن هذا بصيغة الشرط أو  
بصيغة الجزم ، باختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير حقيقة . والكلام  
إنما هو في المعاني العقلية لا في الألفاظ » . فللمسلمين إذن أن يصوغوا أدلتهم  
في عباراتهم بدون التقيد بالمنطق الارسططاليسي . ويرى ابن تيمية أن العقول  
إذا اتسعت واتسعت تصوراتها ، اتسعت عباراتها . وإذا ضاقت العقول  
والعبارات والتصورات كان صاحبها كأنه محبوس العاقل واللسان ، وهذا ما  
يصيب أهل المنطق اليوناني . يراهم ابن تيمية من أضيق الناس علما وبيانا وأعجزهم  
تصورا وتعبيرا . ويذكر أن من العلماء ممن سلك فلسك أهل المنطق من طرد  
واضيق وتكلف وتعسف بعد أن درس المنطق وطبقه في أبحاثه (٢) . فهذا

(١) ابن تيمية : موافقة - ١ ص ٢٢

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٦٠ - ٦٧ . والشيعطي : ص ٢٦٥ - ٢٦٦

المنطق إذن طرق طويلة فارغة وأمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان غير معصوم من الخطأ ولا يحتاج إليه العقلاء ولا يمكن حصر طريق العلم عليه .  
ثم إن القول بأننا فى حاجة إليه يعنى القول بأننا فى حاجة إلى اللغة اليونانية لأن هذا المنطق منطوقها ويقوم على خصائصها : « ولا يقول أحد إن سائر العقلاء محتاجون إلى هذه اللغة لا سيما من كرمه الله بأشرف اللغات الجامعة لأكل مراتب البيان المبينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف »  
فليس العقلاء إذن فى حاجة إليه كما يدعى متى بن يونس ، وإنما فى حاجة إلى تعلم العربية كما يذكر السيرافى « لأن المعانى عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص<sup>(١)</sup> » بخلاف اللغة اليونانية التى تحتاج إلى اصطلاح خاص فى معرفة ما يجب معرفته من المعانى . فمنطق اليونان متصل بلغتهم ، بل هو يقوم على عبقرية تلك اللغة ، فمن الحق إذن أن يستخدمه المسلمون ، أو أنه لا يوثق بعلم من لا يعلم المنطق ( ويشير ابن تيمية هنا إلى الغزالي ) أو أن تعلمه فرض على الكفاية ، وأنه من شروط الاجتهاد . كما يدعى بعض الأصوليين أن تعلم العربية التى لا يمكن فهم القرآن والحديث بدونها هو الذى ينبغى أو يعتبر فرضا على الكفاية .

وهذا النقد الذى يعتبر أقدم نقد واجه علماء الإسلام للمنطق الارسططاليسى لا نجده لدى أبى سعيد السيرافى فحسب ، بل قال به الشافعى أيضا فى نص ينقله إلينا السيوطى وهو : « ما جهل الناس واختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسططاليس » . ويعلق السيوطى على هذا بقوله : وأشار الشافعى بذلك إلى ما حدث فى زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفى

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٧٨ والسيوطى : ص ٢٦٦

الرؤية وغير ذلك من البدع . وأن سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوعية فيها من المعاني والبيان والبديع ، الجامع لجميع ذلك قوله لسان العرب الجارى عليه نصوص القرآن والسنة وتخرج ما ورد فيها على لسان يونان ومنطق أرسططاليس الذى هو فى حيز ، ولسان العرب فى حيز . ولم ينزل القرآن ولا أنت السنة الا على مصطلح العرب ومذاهبهم فى المحاوره والتخاطب والاحتجاج والاستدلال لا على مصطلح يونان . ولكل قوم لغة واصطلاح<sup>(١)</sup> . فهذا النقد اذن وجد . قبل ابن تيمية وقبل السيرافى ، ويمثل وجهة نظر صحيحة الى حد كبير .

**اللاحية الثالثة :** نقد حصر الدليل فى القياس والتمثيل والاستقراء . حصر المناطقه الأرسططاليسون «الدليل» فى القياس والتمثيل والاستقراء . وبشرح ابن تيمية هذه الأدلة ، ويرى أن هذا الحصر لا دليل عليه بل هو باطل ومتكلف . . أنها تطويل يبعد الطريق على المستدل ، فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق ، أو أنها طريق طويلة متعبة لصاحبها حتى يصل الحق ، مع امكانية حصوله على الحق بطريق قريب . ان هذه الطرق تشبه اجابة من يقال له : أين أذنك ؟ فيرفع يده فوق رأسه فى حركة ملتوية ثم يديرها الى أذنه اليسرى أو اليمنى ، وكان يمكنه الاشارة الى الأذن اليمنى أو اليسرى مباشرة<sup>(٢)</sup> . وسيعود ابن تيمية الى مناقشة حصر المناطقه للاستدلال فى القياس والتمثيل والاستقراء فى خلال نقده للمقام الرابع ، كما أنه سيبين أن هذا الحصر غير صحيح لأن هناك طرقا أخرى اسلامية أشمل وأدق لا تدخل فى هذا الحصر المزعوم .

(١) السيوطى ص ١٥٠ - ١٦٠

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٦١ - ١٦٣ والسيوطى : صون . ص ٢٦١

### المقام الرابع :

نقد المقام الرابع : « ان القياس يفيد العلم بالتصديقات » يرى ابن تيمية أن تهافت المقامات الثلاثة السابقة كان من الوضوح بمكان ، وأن خطأ المناطقة واضح فيه بأدنى تدبر ، وإنما هم يلبسون على الناس بالتهويل والتطويل (١) وإنما ألبس الأمر على طائفة من نظار المسلمين لم يتصوروا حقائقه ولوازمه ولم يعرفوا تناقضه . ولكن نقد المقام الرابع يختلف اختلافا بينا عن نقد المقامات السابقة ، هو أدق المقامات : « لأن كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة هو أمر صحيح في نفسه » . ويرى ابن تيمية أن ما خدع الكثيرين من العلماء هو اتفاق وجود أمور ظاهرة في هذا المنطق مثل الشكل الأول . ويكاد يعترف ابن تيمية بوضوح هذا الشكل ، ولكنه يقرر « أن ما فيه من الحق لا يحتاج اليهم فيه . بل طولوا فيه الطرق ، وسلكوا الطريق الوعر ، ولم يهتدوا فيه الى ما يفيد التحقيق (١) . وأنه ليس نمة فائدة علمية في كل ما ذكروه من صور القياس ومواده . وكل ما يمكن علمه بالقياس الأرسططاليسى يمكن علمه بدون هذا القياس ، وما لا يمكن علمه بدون القياس لا يمكن علمه بهذا القياس : « فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه ، ولا حاجة به الى ما يمكن العلم به بدونه . فصار عديم التأثير في العلم وجودا أو عدما » . كل ما فيه اذن تطويل واجهاد للتفكير ، وتضييع للوقت ، بل يراه ابن تيمية « هذيانا عقليا » ، ويقرر أنه متى جعل للفترة طرق غير فطرية تعذب النفوس بلا أدنى منفعة . ان المطلوب من الأداة والبراهين بيان العلم وبيان الطرق المؤدية الى العلم ، وهذه الطرق ينبغي أن

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٠٠

تكون مستقيمة ، يسلك فيها الإنسان الطريق الواضح المعروف المستقيم ، بحسب حاجة المستدل ، أما أن يقيض له « من يسلك به التعاسيف أى الأخذ على غير طريق ، بحيث يدور به طرقاً دائرة ، ويسلك به مسالك منحرفة ، فانه يتعب تعباً كثيراً حتى يصل إلى الطريق المستقيمة إن وصل ، وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب <sup>(١)</sup> » . فالدليل والبرهان عند نظار المسلمين جميعاً هو ما يرشدنا إلى المطلوب وما يوصلنا إلى المقصود ، وكل ما يستلزم غيره ، فانه يستدل به عليه . ولذلك حد المتكلمون وبخاصة المعتزلة « الدليل » بأنه ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو ظن . واصطلاح البعض منهم على أن الموصل إلى العلم هو الدليل وإلى الظن هو الأمانة . ويكاد يجمع المتكلمون على أن كل ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له ، فانه يكون دليلاً عليه وبرهاناً له ، سواء كانا وجوديين أو عديميين ، أو أحدهما وجودياً والآخر عديمياً ، أو أحدهما وجودياً والآخر وجودياً ، فالدليل دائماً ملزوم للمدلول عليه والمدلول لازم للدليل <sup>(٢)</sup> .

ولذلك لا معنى على الإطلاق كما قلنا من قبل أن نحتم وجود مقدمتين في الدليل . وقد سبق أن أوردنا اعتراض ابن تيمية هذا في القام السابق السالب ، ولكن هنا يؤكده بصورة جازمة ، ويرى أن الدليل قد يكون مقدمة واحدة ، متى علمناها علمنا المطلوب ، وقد نحتاج إلى أكثر ، وأنه ليس هناك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب . إنهم يختلفون ويتفاوتون بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب ، والدليل ، ولوازم ذلك وملزوماته .

(١) نفس المصدر ص: ٢٤٨ — ٢٤٩

(٢) ابن تيمية . الرد ص ٢٥٠

ثم يلجأ ابن تيمية الى نقد القياس في أساسه انه - عند المناطقة لا يرصل  
إلا إلى العلم بأمور كلية ولا يؤدي إلى العلم بشيء معين - بالجزئيات . يرد ابن  
تيمية ويقول ان العلم بالجزئيات هو أدق وأيسر وأكثر برهنة وإقامة للعلم ،  
والعلم بالجزئيات ممكن بدون «القياس الشمولي» . يقول : «ان العلم بالمعينات قد  
يكون أبين من العلم بالكليات » .

ويتقد ابن تيمية الجانب الصوري من القياس ، ويرى أن المناطقة يقتصرون  
على التمسك بهذا الجانب مهملين المادة اهمالاً تاماً ، ولا يهتمون بما فيها من  
صحة أو فساد . ويرى ابن تيمية أن المطلوب هو العلم ، والطريق إليه هو الدليل  
فما عرف دليل مطلوبه ، عرف مطلوبه ، سواء نظمه في صورة قياس أم لم ينظمه ،  
ومن لم يعرف دليله ، لم ينفعه قياس أو غير قياس . إن من الجهل أن يقال  
إننا بالقياس نعرف صحيح الأدلة من فاسدها . إنه ليس في قواعد القياس إلا شكل  
الدليل وصورته . ولا يتعرض القياس للمادة باثبات أو نفي أي لكون الدليل  
المعين مستلزماً المدلوله . وليس في القياس ما يبحث في صحة شيء من المقدمات  
أو عدم صحتها ، إنما يبحث فقط في الصورة وحدها . بينما يرى ابن تيمية  
أن الحقيقة المعبرة في كل برهان أدليل في العلم هو اللزوم المادي ، فمن عرف  
أن هذا لازم لهذا ، استدلل بالملزوم على اللازم ، وإن لم يكن يذكر لفظ  
اللزوم ، ولا تصور معناه . بل من عرف أن كذا لا بد له من كذا أو أنه  
إذا كان كذا ، كان كذا ... فقد علم اللزوم<sup>(١)</sup> . ويعطى ابن تيمية مثالا  
على هذا : إن من يعرف أن كل ما في الوجود فهو آية الله ، فانه مفتقر إلى

الله ، محتاج إليه ، لا بد له منه ، فيلزم من وجوده وجود الصانع . وهنا استدلال بالملزوم على اللزوم توصل منها الإنسان إلى علاقة الاستلزام ، بدون أن يضع هذا الدليل في صورة قياس أرسططاليسى ، ولا أن يلتزم مقدمتين مستتبعين منهما نتيجة . حقا يستخدم القياس الأرسططاليسى : « من يناسب عادته ، لا لكون العلم بالمطلوب متوقفا عليه مطلقا » <sup>(١)</sup> . فالقياس المنطقي « رياضة عقلية » لا فائدة له عملية . « وإن شريعة الاسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين اطلاقا ، وإن كان طريقا صحيحا » <sup>(٢)</sup>

ويذهب ابن تيمية من نقده للقياس في صورته ، إلى أن القياس في صورته صحيح ، ولكن لا يستفاد به في أى علم في الوجود . وإن اليقين الذي نصل إليه به ، فقد نصل إليه بدونه ، بل قد يحصل بغيره من الطرق يقين لا يحصل عليه به . فإذا كانت مواده معلومة يقينية ، فأننا نصل إلى اليقين ، ولا ينقد صحتها صورة القياس سواء أكان اقترانيا « قياس التداخل » أو استثنائيا في صورتيه الشرطية المتصلة أو المنفصلة « قياس التلازم ، أو التقسيم » .

أما الأول : وهو قياس التداخل ، فقد عرفه المسلمون بأنفسهم ولم يستخدموه .

وأما الثانى : وهو الشرطى المتصل عند المنطقة فقد عرفه نظار المسلمين بأنفسهم : إنه عند المنطقة يحدد بأنه عملية عقلية شروطها هي : استثناء عين

(١) نفس المصدر ص ٢٥٥

(٢) نفس المصدر ص ٢٥٨

المقدم ينتج عين التالي، واستثناء تقيض التالي ينتج تقيض المقدم . وعند نظار المسلمين : « وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم . وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم » ، وهذا هو طريق أبي بكر الباقلاني المشهور . ويرى ابن تيمية أن هذا الطريق مع اختصاره . فانه يشمل جميع أنواع الأدلة ، سواء سميت بالأقيسة أو بالبراهين . ويشرحه بأن « كل ما يستدل به على غيره ، فانه مستلزم له ، فيلزم من تحقق الملزوم الذى هو الدليل ، تحقق اللازم الذى هو المطلوب ، المدلول عليه . ويلزم من انتفاء اللازم الذى هو المدلول عليه ، انتفاء الملزوم الذى هو الدليل (١) » . فاذا عرفنا بطلان قضية ، عرفنا أنه لا يقوم عليها دليل صحيح . وإذا عرفنا أن الدليل صحيح ، علمنا أن لازمه - أى المطلوب - حق ، فانه يجب إذا كان الدليل حقا ، أن يكون المطلوب المدلول عليه حقا ، مهما تنوعت صور الأدلة ومقدماتها ونظامها وترتيبها . فلا عبرة بالصورة على الاطلاق . إن الدليل الذى يصور بصورة القياس الاقترائى ، ممكن أن يصور بصورة القياس الاستثنائى أو بصورة أخرى غيرها .

أما الشرطى المنفصل : وصوره : المنع من الجمع والخلو ( العدد إما شفع وإما وتر ) أى النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان . والمنع من الجمع دون الخلو : هذا إما أسود وإما أحمر . وقد يخلو منهما ، أى الضدين اللذين لا يجتمعان وقد يرتفعان . والمنع من الخلو دون الجمع - كعدم الشروط مع وجود للشرط - مثل كون الطهارة شرطا فى الصلاة أو العلم شرطا فى الحياة... (إما أن يكون فى ماء وإما أن لا يغرق... إما أن يكون متطهرا ، وإما أن لا تصح صلاته .. الوجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره) .

ويرى ابن تيمية أن هذا الشرطى المنفصل هو التقسيم عند نظار المسلمين ، وقد استخدموه واكتشفوه بأنقسم . وأن هذه الأقيسة كلها إنما تعود إلى أن الدليل يستلزم المدلول ، لا أن نقصه فقط

فقط على صورة الأقيسة الجمالية والشرطية . إنها على فرض صحتها صورة من صور الأدلة ، لا تحصر فيها كلها . وبهذا يسبق ابن تيمية المناطقه الرياضيين المحدثين في فكرتهم : أن القياس الأرسطائي ليس هو الصورة الوحيدة العقلية بل هناك علاقات كثيرة في الذهن وفي الواقع غيره . وينتهي ابن تيمية إلى هذه النتيجة الرائعة : « وحينئذ إما أن يكون الاعتبار بما ذكره من صور الأشكال وألفاظها ، أو بما ذكره من المعنى » فان كانت المسألة مسألة صورة فان صور الأدلة كثيرة ولا يمكن حصرها في خمسة أو ستة ، كما لا يمكن تخصيص المقدمات باثنتين ؛ أما إذا كانت مادة ، فان المادة متنوعة ، والمعنى هو أن يكون ما يستدل به مستلزما لما يستدل عليه ، سواء أكان مقدمة أو مقدمتين أو أكثر ، وسواء كان على الشكل المنطقي الأرسطائي أو على غيره (١) .

إن الفطرة الإنسانية « تصور القياس الصحيح من غير تعليم » ، والناس بفطرتهم يستدلون بالأنواع الثلاثة : التداخل والتلازم والتقسيم ، كما يستدلون بالحساب وغيره (٢) ويقول ابن تيمية إن المناطقه أقسمهم قد يسمون بهذا ، ولكنهم يشترطون المقدمات . وينقد ابن تيمية فكرة اشتراط المقدمات ، بما نقد به من قبل المقام السالب . كما يقرر أيضا ما ذكره في المقام السالب من : أن القياس المنطقي قد نحصل به على العلم إذا كانت مقدماته يقينية ، ولكن هذا العلم اليقيني قد نحصل عليه أيضا بدون هذا القياس الشمولي المنطقي ، قد نحصل عليه بالتمثيل تماما ، هذا مع العلم بأن المناطقه يعتبرونه طريقا ظنيا ، مع أن القياس يستند على مقدمة كلية ، ولا يمكن الجزم بهذه القضية الكلية إلا إذا جررنا بمائل أفرادها في القدر المشترك ، وهذا ما نحصل عليه بواسطة التمثيل .

(١) ابن تيمية : الردص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

(٢) ابن تيمية : الردص ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

ويرى ابن تيمية أن هذين القياسين - القياس الشمولى والقياس التمثيلي - قد يذتفع بهما ، إذا تلقيت بعض مقدماتها الكلية عن خبر المعصوم .. إذا استعملت فى الإلهيات - بطريق الأولى - كما جاء به القرآن . وقد رأينا من قبل كيف اعترف ابن تيمية بالقضية الكلية فى نطاق الشرعيات ، وبدون هذا ، وبدون استمداد قضايها الكلية من المعصوم مؤيدة بالقرآن فلا يذتفع بالبرهان فى الإلهيات (١) . كما أنه لا فائدة لعلمية أو برهانية فى الطبيعيات ، وإنما يفيد قضايها عادية ، قد تنحرف فتكون من باب الأغلب . أما فى الرياضيات فتمد يفيد البرهان « وأما الرياضى المجرد عن المادة كالحساب والهندسة فهذا حق فى نفسه . ولكن ليس له معلوم فى الخارج ، وإنما هو تقدير عدد ومقدار فى النفس » . فهذا البرهان إذن - وإن كان صحيحا فى ذاته - إلا أنه لا يوصل إلى حقيقة ، إن الحقيقة هى ما تقوم على ما فى الخارج ، وهذا البرهان الرياضى المجرد يقوم فقط على ما فى النفس ، ولكن إذا انتهى البرهان الهندسى - مثلاً - إلى التوصل إلى « علم الهيئىة » أى علم صفات الأفلاك والكواكب وحركاتها ومقادير تلك الحركات - أى أصبح علما كيا - فإن ما نصل إليه من هذا قد يعلم بعضه حقا بالبرهان . ولكن أكثره لا يعلم بالبرهان ، وما بينهم فيه من الاختلاف كثير ، فالبرهان الرياضى إذن لا يوصل إلى معلومات تزكو بها النفس ، ولا يعلم به الأمور الموجودة المعلومة .. إننا نصل إلى هذه الأمور الموجودة المعلومة بقياس التمثيل فقط (٢) ، وهو الذى يقوم على التجربة والحس (٣) .

(١) يقول ابن تيمية فى موافقة صحيح المنقول « ان الأمثال المضروبة نتي يذكرها الله فى كتابه التى قال فيها ( ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل ) هى أقيدة عقلية شمولية وتمثيلية - وفيها البراهين وهى قياس شمولي مؤلف من - مقدمات يقينية ١٥٠ ص ٩٤

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٩٩ .

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٣٠٥ .

ويقرر ابن تيمية في وضوح أن قياس التمثيل أقوى وأكثر يقيناً من قياس الشمول ، وذلك أنه يصل إلى المفردات المعينة للقضية الكلية ، وأن العلم بالأفراد المعينة أقوى من العلم بالقضية الكلية : « المقصود بهذه القضية الكلية إما أن يكون العلم بالموجود الخارجى ، أو العلم بالمقدرات الذهنية . أما الثانى ففائدته قليلة ، وأما الأول فما من موجود معين إلا وحكمه بعلم تعيينه أظهر وأقوى من العلم به عن قياس كلى يتناوله ، فلا يحصل بالقياس كثير فائدة ، بل يكون ذاك تطويلاً . فأساس المعرفة الإنسانية إذن هو معرفة الجزئى ، ونحن نصل إلى هذه المعرفة بالقياس التمثيلى ، فهو أصل القياس الشمولى ، وأصحاب هذا القياس الأخير يدعون خطأ أن التمثيل ظنى ، والشمولى يقينى ، بينما يستند هذا الثانى على الأول (١) . أما إذا لم يستند القياس الشمولى على القياس التمثيلى ، فإن يكون له مجال واقعى ، وهو ما يسميه المنطقة الامكان الذهنى والإمكان الخارجى ، فيتصور المنطقة - تبعاً لهذا التقسيم الذى لا يقوم على منفعة عملية - وجوداً ذهنياً وامكاناً ذهنياً ، فيتصورن ماهية مجردة بنفسها من حيث هى من غير أن تكون ثابتة فى الخارج أو فى الذهن : الإنسان من حيث هو هو ، والوجود من حيث هو هو والسراد من حيث هو هو . ويظنون أن هذه الماهية المجردة عن جميع القيود الثبوتية والسلبية متحققة فى الخارج ، وهذا هو رأى الأرسططاليسى ، ويرى ابن تيمية أنه خطأ تماماً ، لا يقل خطأ عن المثالية الأفلاطونية فى تجريدتها للمثل أو للفيشاغورية المتأخرة فى تجريدتها للعدد . إنه ليس من المحتم أن كل ما فى الذهن يتحقق فى الخارج وكم فى الذهن من مفروضات لا تتحقق أبداً فى الخارج ، فافتراض الممتنع فى الذهن ممكن : يستطيع أن يفترض

موجودا لا واجبا ولا ممكنا ولا قائما بنفسه ولا بغيره، ولا مباينا لغيره ولا مجانبا له، كل هذا ممكن الافتراض في الذهن، ولكن ليس كل ما يفرضه الذهن يمكن وجوده وتحقيقه في الخارج. وليس كل ما يحكم به الانسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه، يكون حكما صحيحا على ما يوجد في الخارج، ولا كل ما يمكن أن تصور الذهن له، يكون له وجود في الخارج. بل إن الذهن نفسه قد يتصور أشياء مع أنه يعلم بعدم امكانها في الخارج ومع عدم علمه بامتناعها خارجيا وبامكانها خارجيا. ويسمى هذا: بالامكان الذهني.

ويقسم ابن تيمية - كما قلت - الإمكان إلى نوعين: الامكان الذهني والامكان الخارجي، أما الإمكان الذهني. فهو بأن يعرض الشيء على الذهن، فلا يعلم امتناعه. بل يقول هذا ممكن لا لعلمه بامكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذلك الشيء يكون ممتنعا في الخارج. وأما الإمكان الخارجي... فهو العلم بامكان الشيء في الخارج: «وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد في الوجود منه. فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودا ممكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى» (١). ويرى ابن تيمية أن هذه الطريقة الأخيرة هي طريقة مستمدة من القرآن في بيان إمكان «المعادة».. وهنا يتبين اتجاه ابن تيمية البارع في ربطه نقد المنطق الأرسططاليسي بعدم إمكان تطبيق هذا المنطق على إلهيات المسلمين. إن القرآن - في رأى ابن تيمية - لا يستخدم أبدا فكرة الإمكان الذهني المجرد في أثبات عقائده، وإنما يستخدم الإمكان الخارجي.

(١) ابن تيمية - الرد ... ص ٣١٨

ويضع أمثلة معينة حاسمة ، فيثبت إمكان المعاد بالإمكان الخارجى المتحقق ، ويعطى الأمثلة القرآنية على هذا : فقد أخبر الله عن أماتهم ثم أحياهم ، أو عن المضروب بالبقرة ، أو عن أصحاب الكهف ، أو يستدل على ذلك بالنشأة الأولى ، وأن الإعادة أهون من الابتداء ، أو الاستدلال بخلق السموات والأرض ، فإن خلقها أعظم من إعادة الإنسان ، أو الاستدلال بخلق النبات . ويورد ابن تيمية الآيات القرآنية ، والقرآن هو السجل الحقيقى الواقعى للوجود . . . . إن حوادثه المسحقة خارجا تثبت المعاد اثباتا كاملا (١) .

ويذهب ابن تيمية إلى تقرير أن الامكان الخارجى يعرف بالوجود لا بمجرد الامتناع . ويهاجم الآمدى - متكلم الأشاعرة المشهور - الذى يذهب - هو وبعض متكلمي الأشاعرة إذا أرادوا إثبات إمكان أمر من الأمور - إلى القول بأنه : « لو قدرنا هذا ، لم يلزم منه ممتنع » . يرى ابن تيمية أن هذه القضية الشرطية غير معلومة ، فإن كونه لا يلزم منه محذور - ليس معلوما بالبدية ، ولم يقم عليه دليل نظرى . ولم يفهم ابن تيمية هنا موقف الآمدى والأشاعرة ، لم يفهم أن عدم الامتناع يساوى الامكان الخارجى ، وأن عدم الامتناع هو فعلا الوجود الخارجى ، ولم يفهم أيضا الشرط فى القضية « لو قدرنا هذا ، لم يلزم منه ممتنع » . . . إن وضع الشرط فى التقدير يحيل الامتناع أى يثبت تحقق الوجود الخارجى .

وينقد ابن تيمية أيضا ابن سينا والرازى وغيرهما فى إثبات « الإمكان الخارجى : مجرد تصوره فى الذهن » ، فىرى أنهم حين أرادوا إثبات موجود معقول غير محسوس فى الخارج ، استدلوا على ذلك بتصور « الإنسان الكلى

المطلق المتناول للأفراد الموجودة في الخارج». ويرى ابن تيمية أننا نستطيع أن نتصور في الذهن هذا الإنسان الكلي المطلق، ولكن الكلي المطلق لا يوجد في الخارج أبداً، وليس كل ما يتصوره الذهن يوجد في الخارج. إن الذهن يتصور اجتماع النقيضين والضدين، وهو ما لم يحدث أبداً. وللعقل تقاسيمه عن الوجوب الامكان والامتناع<sup>(١)</sup> ولكن لا يتحقق كل ما في الذهن في الخارج. إن ابن تيمية هنا إسمى بحت، يغلو في الأسمية أشد الغلو.

ويرى ابن تيمية أن المناطقة يخرجون بهذه الطرق الفاسدة الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية والبراهين العقلية والأخبار العقلية السمعية... وينبوا لله وجوداً يستلزم الجمع بين النقيضين، ويحاول بهذا أن يثبت عقائده الكلامية من إثبات الصفات ووجود الله في جهة، فينكر ما يذهب إليه النفاة من المتفلسفة والمعتزلة. من أن الله لا يباين المخلوقات ولا يجانبها ولا يشار إليه. ويقرر أن المنطق انتهى بهم إلى القضايا السلبية التي يصفون بها الله بما يسلبه علة صفات الكمال، والتي تستلزم كون الموصوف بها معدوماً بل ممتنعاً، بل يجعلونه مشاركا للمتنوعات والمعدومات، وأن هؤلاء سلموا بهذه الأصول وأفسدوا بها العلم عقلياً كان أو سمعياً، بينما مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء (٢) ولم يأت الأنبياء بالخبر فقط بل أتوا بالأدلة العقلية التي بها تعلم المطالب الإلهية التي يمكن علمهم بها بالنظر والاستدلال. أما الفلاسفة فقد انتهوا خلال منطقتهم إلى «الوجود المطلق الكلي» أو المشروط بسلب جمع الأمور الوجودية.

(١) ابن تيمية. الرد ص ٢٢١، ٢٢٢.

(٢) ابن تيمية. الرد ص ٢٢٢.

وقد تنبه ابن تيمية الى أن الموجود المطلق الكلي في سلسلة الموجودات - وهو الجنس الأعلى أقل الأجناس مفهوماً أو أقلها خصوبة - فكرة مجردة، لاحظ لها في الواقع، بينما الله قمة الموجودات عند المنطق الديني لابن تيمية... وجود خصب ثبوتى لا عدى ذو صفات ثبوتية. وسيتغالى ابن تيمية فيما بعد ويرى أن في الله المعين كل شيء، بل سيذهب مع الكرامية الى حلول الحوادث في ذات الله، وذلك لكى يخلص في فكرة الله الغنية. ويقول ابن تيمية: «وأما واجب الوجود الذى يشترطه فاما أن يجعلونه وجوداً مجرداً من كل قيد ثبوتى أو عدى، واما أن يقولوا: بل هو مقيد بالأمور السلبية دون الثبوتية كقول ابن سينا وأمثاله، وهذا انما يوجد في الذهن لا في الخارج... فانه يمتنع ثبوت موجود خارجى لا يوصف بشيء من الأمور الثبوتية، أو لا من الثبوتية ولا السلبية. بل أى موجود حقير فرضته، كان خيراً من هذا الذى لا يوصف بشيء ثبوتى، فانه قد شارك ذلك الموجود الحقير في مسمى الوجود ولم يمتاز عنه إلا بوصف عدى، وذلك الموجود الحقير، أمتاز عنه بأمر وجودى، والوجود خير من العدم». ويرى ابن تيمية أنه طبقاً لهذا يتميز هذا الموجود الحقير عن واجب الوجود أكبر تمييز... انه يتصف على الأقل بصفات ثبوتية. فمن الواضح اذن أن ما يثبته الفلاسفة ويجعلونه واجب الوجود هو ممتنع الوجود، هو مفروض في الذهن، كما تفرض سائر الممتنعات. ويضيق ابن تيمية بدعوى المتفلسفة... إنهم يعكلمون في الأمور الكلية والعقليات المحضة، وبتقعرهم اللفظى، وبوضع اصطلاحات لا توصل الى شيء: «الحقيقة من حيث هي هي»، وغيرها من تعبيرات. فإذا ما طولبوا باثبات أمورهم الكلية وعقلياتهم البهتة في الوجود الخارجى، لم يستطيعوا، ويدعون أنهم

كما يقولونه هو أمر مقدر في الأذهان لا حقيقة له في الأعيان ، ولا يستطيعون إيراد مثال ، والمثال جزئي .

هذه النزعة الإسمية الحسية من ناحية والعملية البراجماتيقية من ناحية تسود تفكير هذا المفكر العجيب ، فلا يرى موجودا في الخارج سوى الجزئي ، ويرى أن ما في الذهن من خرافات الميتافيزيقا لا توصل إلى شيء . إن المناطق يعجزون عن التمثيل عندهم ، ويدعون فقط أنهم يخوضون في الكلّيات ، وهم في الحق يتكلمون بغير علم « فيما لا يعلمون أن له معلوما في الخارج ، بل فيما ليس له معلوم في الخارج ، وفيما قد يمتنع أن يكون له معلوم في الخارج . وإلا فالعلم بالأمور الموجودة ، إذا كان كلياً ، كان له معلومات ثابتة في الخارج (١) .

ويقرر ابن تيمية أن الاستدلال بالكلّيات على أفرادها الجزئية هو استدلال بالخفي على الجلي ، أو على الأجلّي بالأخفي ، إن أفراد الكلّيات هي أشدّ جلاء ووضوحاً ، وهي كما يؤكد دائماً تعلم بقياس التمثيل .

أما أن البرهان يفيد قضية كلية ، فيعرف ابن تيمية بهذا . ولكنه يرى أنه يفيد قضية كلية يقينية ، إذا ما كان مؤلفاً من قضايا بدئية . وهي ما يسميها المقدمات اليقينية المحضة الواجب قبولها والتي يمتنع تقيضها . أما سوى ذلك كالقضايا الطبيعية والطبية والنحوية ، فهذه ما يمكن تقيضها كثيراً ولا يحزم العقل بانتقاضها إلا بشروط . ومن الثابت أن القضايا العادية أي التجريبية كثيراً ما تنقض . وإذا جاز انتقاض القضية الكلية لم تكن عند المناطق مادة للبرهان ، بل يعبرونها جدلية وخطائية .

وتناسى المناطق أن معظم القضايا التي في مجال الطاقة البشرية هي قضايا عادية ، هي قضايا التجربة ، فأى قيمة للبرهان إذن إن يستند على قضايا كلية خفية أو أكثر خفاء من قضايا جزئية جلية أو أكثر جلاء ؟! <sup>(١)</sup> ويعجب ابن تيمية من أن المناطق لا يقبلون في صناعة الحد أن يعرف الجلى بالحقى ، ويعتبرون هذا عيبا منطقيا بينما هو في البرهان أشد عيبا . إن غاية البرهان بيان المدلول عليه وتعريفه وكشفه وإيضاحه ، فإذا كان هذا المدلول «أوضح» كان عمل برهان المناطق هو بيان للجلى بالحقى .. وهذا ما يناقض شروطهم المنطقية نفسها (٢) .

ولكن بالرغم من أن هذا فان ابن تيمية يعترف بأن المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس ، كما تنفع في المناظرة ، ويقرر أن الجلاء والخفاء من الأمور النسبية ، وأن بعض الناس قد يذنبون بالدليل الحقى والحد الحقى ، وأن هؤلاء الناس إذا ذكرت لهم الأدلة الواضحة لم يعأوا بها، ولا يسلمون بها حتى يذكر لهم دليل يستلزم ثبوته ، وحينئذ يسلم به . وكذلك إذا ذكر لهم « حد » لا يسلمون به حتى تميزه لهم ، وتضعه في هذه الصورة المنطقية المتكلفة .. وهؤلاء هم « المعاندون » أو ممن تعودت نفوسهم أنها لا تعلم إلا ما تعنت عليه ، تفكرت فيه ، أى لا بد لهم قبل التسليم بدليل أو التوصل إلى الحد من معاناة عقلية واعمال أدلة ونصب حدود حتى يصلوا إلى الحقيقة . ويرى ابن تيمية أن كثيرين من النظار « ممن تعود البحث والنظر ، صارت عادة نفسه كالطبيعة لا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر، بل وجدل ومنع ومعارضة ، فحينئذ يعرف به ويقبله ويسلمه » - وإن كان ما بحث فيه ونظر

(١) ابن تيمية : الرد ... ص ٣٢٨

(٢) نفس المصدر - ونفس الصفحة

وجادل ومانع وعارض من الأمور الواضحة البينة عند أغلب الناس ولا تحتاج إلى بحث ونظر . فطرق المنطق إذن ذات فائدة تنفع لبعض المعاندين - ويرى ابن تيمية أن هؤلاء المعاندين هم السوفسطائية - وكذلك تنفع في المناظرة والجدل . وهكذا اعتبر ابن تيمية ظهور المنطق الأرسططاليسى كنتيجة لحركة السفسطة وحاجة لجأ إليها العقل الإنسانى - حين ظهرت حركة المعاندين العقلين أى السوفسطائيين - لإيقاف هؤلاء ووضع معانى للنظر تجاه طائفة معينة ، فيقول : « وقد تعرض السفسطة لبعض الطوائف وبعض الأشخاص فى بعض المعارف ، فان أمراض القلوب كأمرض الأجسام ... وهؤلاء المرضى لا ينتفعون بالأغذية النظرية بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب مزاجهم » . ولكن حتى هؤلاء السوفسطائيين ليسوا فى حاجة إلى هذا المنطق - كما هو - إن منهم من يحتاج إليه ومنهم من يحتاج إلى أكثر منه أو أقل : « من كان به سفسطة ومرضت فطرته فى بعض المعارف لا يستعمل معه الأدلة النظرية ، بل يستعمل معه نوع من العلاج والأدوية ، فقد تكون الحدود والأدلة التى تحوجه إلى النظر والنكر ، إذا تصورهما مقدمة مما يزيل سفسطته وتحوجه إلى الإعراف بالحق . وهذا بمنزلة من يغلط فى الحساب ، والحساب لا يحتمل وجهين . وهناك من يكون غلظه واضحا تمام الوضوح ولكنه لا يعرفه ولا يتبينه ، أو يعرفه ويتبينه ولكنه لا يريد الاعتراف به ، فيسلك معه طريقا طويلا حتى يصل الإنسان به إلى الحق ويقال له : أخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا وأخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا . وكذلك فى المناظرة : إما تضرب المناظر الأمثال المتعددة - فان المثال قد يكشف الحال حتى فى المعلومات الحسية والبدئية - وإما أن تستسلف معه المقدمات ، أى توضع واحدة بعد أخرى ، وإلا فقد عرف الإلزام أى

الإلزام بالإعتراف بما يكره» . وقد لجأ نظار المسامين الأوائل عند ابن تيمية وكذلك الأوائل من اليونان إلى هذه الطريقة الجدلية في المناظرة . يكون المستدل هو السائل لا المعارض ، فيستسلف المقدمات واحدة بعد الأخرى . فإذا اعترف بصحة المقدمات يبين له ما تستلزمه تلك المقدمات الصحيحة من النتائج المطلوبة الصحيحة . فالطرق متعددة لا واحدة ومن عبث القول إن يقال : إن القياس المنطوق هو وحده دون صور العقل المتعددة يصل إلى اليقين (١)

ويعود ابن تيمية إلى ترديد ما ذكره في المقام السالب عن فساد دعوى المناطق أنه لا بد في القياس من مقدمتين، ويورد أيضا كلاما لابن التوبختي (٢) كما ذكرنا من قبل يدحض تكوين البرهان من مقدمتين بينتين ، ثم رأى الرازي (٣) من أنه لا بد من مقدمة تالفة بين المقدمتين في الأقيسة النظرية هي « التفطن » لحقيقة المقدمة الكبرى وعلاقتها بالمقدمة الصغرى . ويرى ابن تيمية أن المطلوب هو هذا التفطن فقط لا غير .

ثم ينتقل ابن تيمية مرة ثانية إلى القول بأن القياس البرهاني لا يثبت الصانع إذ الصانع موجود بعينه ، والقياس البرهاني لا يثبت سوى كليات مطلقة مقدرة في الأذهان لا محققة في الأعيان (٤) ويكرر ثانية أن التصوير التام للحد الأوسط يغني عن العملية القياسية . ويشرح - بوضوح أكثر مما وضح في المقام السالب - تلازم قياس الشمول وقياس التمثيل ، وأن قياس

(١) ابن تيمية : الرد ٣٢٨ - ٣٣١

(٢) ابن تيمية . الرد ص ٣٣٧

(٣) ابن تيمية الرد ص ٣٤٠ - ٣٤١

(٤) ابن تيمية : الرد ص ٣٤٤

الشمول يقوم على الحد الأوسط المكرر ، وهو مناط الحكم في قياس التمثيل وهو القدر المشترك أو الجامع بين الأصل والفرع <sup>(١)</sup> .

بل إن ابن تيمية يرى أن العملية العقلية في أي ناحية عن النواحي قد تم بالتصور فقط . ويرى أن التصور التام - كما قلنا - للحد الأوسط قد يغني عن القياس : « وأن كل ما يسمونه تصورا يمكن جعله تصديقا ، وكل ما يسمونه تصديقا يمكن جعله تصورا » .

ويحلل ابن تيمية فكرته أو نظريته في رد التصور إلى تصديق واعتبار التصور عملية حكم ، تحليلا يضعه فعلا في نسق المناطقة السيكلوجيين الكبار في العصور الحديثة . إنه لا يعتبر أبدا أن هناك تصورا واحدا، تصورا ساذجا لا نفي فيه ولا إثبات ، معصوما أو فوق الحق والكذب . إنه هنا يهدم التصور الأرسططاليسي هدمًا كاملا ، انه يرى وراء كل تصور حكم مكون من محمول وموضوع . وبهذا سبق فيكتور كوزان ومدرسته من المناطقة السيكلوجيين الذين اكتشفوا الأحكام الممكنة وعملها في تكوين التصورات .

يقول ابن تيمية انه اذا سأل سائل المناطقة ما هي « الخمر المحرمة » وقال المجيب : « هي : المسكر » اعتبروا هذا تصورا واحداً وهو تصور الخمر، ويرى ابن تيمية ان هذا ليس تصورا على الإطلاق ، بل هو تصديق مركب من محمول وموضوع . واذا قال « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » كان هذا قياسا .. ويرى ابن تيمية أنه يفيد التصديق : « المسكر حرام » ، ويفيد أن « المسكر » داخل في معنى « الخمر » . وإن أريد بيان الحد المطرد المنعكس ، قيل « المسكر هو الخمر ، وكل خمر حرام » وهذا القياس يفيد تصور معنى

«الخمر» . فلسنا إذن نتكلم في الحد - أو في القياس - إلا في قضية تامة ، في جملة خبرية . وما يصل إليه التصور والتصديق هو أيضا قضية تامة ، جملة خبرية . فليس ثمة تصور مفرد ، بل قضية مركبة في السؤال وفي الجواب . والتصور والتصديق سواء ، في كليهما إثبات صفة لموصوف ، إثبات محمول لموضوع ، كما أثبتنا الخمرية للسكر . « والإنسان قد تصور أن السكر هو الخمر ، وصدق أن السكر هو الخمر ، فأما ما يذكره المنطقة من وجود تصور مفرد لا يعبر عنه إلا باسم مفرد ، فلا وجود له ، أو إذا وجد فهو خاطر ذهني لا وجود له أصلا ، ولا يؤدي إلى علم بشيء موجود ولذلك كان قول المنطقة - بأن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق ، وأن التصور هو التصور الساذج العاري عن جميع القيود الثبوتية والسلبية - لا معنى له ، « إن كل ما عرى عن كل قيد ثبوتي أو سلبى ، يكون خاطرا من الخواطر » ليس هو علما أصلا بشيء من الأشياء . « إن من خطر له شيء من الأشياء ولم يخطر له صفة لا ثبوتية ولا سلبية ، لم يكن قد علم شيئا . فإذا تصورنا الإنسان وقلنا إنه حيوان ، فليس هذا كله تصورا ساذجا لا تقى فيه ولا إثبات ، بل إننا نتصور « وجود » هذا الإنسان « وشكله » « ولونه » وغير ذلك من صفاته . « إن لم تفعل هذا ، ولم تتصل بهذه « الأحكام الممكنة » - إن تكلمنا بلغة المنطقة السيكلوجيين المعاصرين - لم نصل إلى شيء على الإطلاق . وكذلك إذا تصورنا « بحر زئبق » « وجبل ياقوت » فانه ليس تصورا ساذجا ، إننا إذا لم نتصور عدمه في الخارج وامتناعه ولا أنه شيء من الأشياء ، كان هذا التصور خيالا من الخيالات ، ووسواسا من الوسواس ، وليس هذا علما على الإطلاق . فالتصورات العدمية أصلا ليست تصورات خالصة .. انها مقيدة بحكم ، هو العدم ، وصفات العدم .. فهي اذن محدودة بقيود أى بأحكام .

وهنا يتساءل ابن تيمية : ما هو التصور القابل للتصديق المشروط فيه ؟  
ويرد فوراً : بأنه التصور الخالي عن معرفة ذلك التصديق ، وليس هو الخالي  
عن جميع القيود الثبوتية والسلبية . ويعطى مثالا : اذا كان يشك - هل النبيذ  
حرام أم لا - فان الشاك قد تصور النبيذ ، وتصور الحرام . وكل من  
التصورين متصور بقيود ، أى توصل اليه بأحكام : حكنا أن النبيذ شراب  
وأنه موجود وأنه يشرب ، وأنه يسكر ، وغير ذلك من صفاته ، لكن لم  
يعلم أنه حرام ، فليس من شرط التصور المشروط في التصديق أن يكون  
ساذجا ، خاليا من كل قيد ثبوتى وسلبى ، بل أن يكون خاليا عن التقييد  
بذلك التصديق ، وقول القائل : التصديق مسروق بالتصور . مثل قوله - القول  
مسبوق بالعلم . فليس لأحد أن يتكلم بما لا يعلم ، وكذلك لا يصدق ولا  
يكذب لما لا يتصوره . وحينئذ ، فالتصور النام مستلزم للتصديق ، والتصور  
الناقص يحتاج معه إلى دليل يثبت له حكم <sup>(١)</sup> .

وينتهى ابن تيمية إلى القول بأن نظار المسلمين - أى المتكلمين الأوائل  
حتى القرن الخامس الهجرى - كانوا على حق حين قرروا أن التصورات  
المفردة ، لا تعلم بمجرد الحد . إن المطلوب بالحد هو تصديق يفتقر إلى ما  
تفتقر اليه التصديقات ، أى يفتقر إلى دليل كما تفتقر التصديقات ، وكذلك  
القياس إنما يعود في الحقيقة إلى الحد والتصور ، كما يعود هذا القياس إلى أنه  
يعلم مسمى الخمر . « وإذا كان كذلك ، فاذا كانوا يقولون إن الحد لا يقام  
عليه دليل ، ولا يحتاج إلى قيام دليل ، فنقول العلم بمسمى الخمر لا يحتاج إلى  
قياس ، بل يعلم بما يعلم به سائر التصورات المفردة ومسميات جميع الأسماء

من تفتن النفس لشمول ذلك المعنى لهذه الصورة وثبوته فيها . ولذلك أصحاب المتكلمون الأوائل حين قرروا أن الحدود بمنزلة الأسماء . أى أنها تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال ، وأن ما نطلبه من الحد هو التمييز بين المحدود وغيره ، ولذلك يكون بالوصف الملازم له طردا وعكسا ، بحيث يكون الحد جامعا مانعا . . على أن لا يحد الحاد إلا بدليل ، وهذا هو الشرط الذى ينبغى أن يتوفر فى الحد . ويعطى ابن تيمية أمثلة لهذا . . إن الحد فى الخمر : إنها المسكر ، وفى الغيبة : أنها ذكرك أخاك بما يكره ، فعلى الحاد أن يبين أن ما ذكره مطابق لمسمى ذلك الاسم . ويرى ابن تيمية أنه ينبغى أن يلجأ هنا إلى دليل من الشرع ، فينقل عن الشارع المتكلم بهذه الأسماء ، فقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مسكر خمر » وما ليس بمسكر فليس بخمر بالإجماع ، فيثبت أن الخمر هو المسكر . . . . . وكذلك فى الغيبة . لا بد إذن فى الحد من دليل ، سواء أكان حد اسم أو حدا بحسب الحقيقة ، لا ما يذهب إليه المناطقة اليونانيون من أن الحد يفيد تصور الماهية فى نفس المستمع وأن ذلك يحصل بمجرد قول الحاد بدون دليل أصلا . وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى ثلاثة أصناف ، ذاتية داخلية فى الماهية ، وخارجية لازمة للماهية دون وجودها ، وخارجية لازمة لوجودها . . وهذه كلها باطلة كما بين من قبل ، إذا أريد بالماهية الموجودات الخارجية . وأما إذا أرادوا بالماهية ما يتصور فى النفس ، فقد رتب تلك الماهية ووصفتها يتبع تصور المتصور ، فإذا أراد تصوير ماهية الإنسان فى النفس اختلف التصوير باختلاف المتصور ، فتارة يتصور ماهية الإنسان جسما حساسا ناميا متحركا بالإرادة ناطقا ، أو يتصور حيوانا ناطقا ، وتارة يتصور حيوانا ضاحكا أو ضاحكا فقط . قد يكون كل هذا يكون صحيحا

في ذاته ، ولكن لا فائدة علمية منه ، ولا يصل أبدا إلى الحقيقة الموضوعية ، إنه يعود فقط إلى تصور مراد المتكلم ، سواء كان حقا أو باطلا . ولذلك لم يأبه نظار المسلمين بقواعد التحديد المنطقية ، إنها في رأيهم آلية ميكانيكية لا تصل إلى شيء . ان الحد عندهم يكون بالوصف الواحد الملازم ، والوصف الواحد الملازم كاف <sup>(١)</sup> ، فلا يذكرون الأجناس والفصول ولا العرض العام ، ولا يستخدمونها .

ثم ينتقل ابن تيمية إلى توجيه نقد آخر للقياس الشمولي ، يحاول أن يبين به أن هذا القياس لا فائدة منه أو هو تطويل لا داعي له . إن المنطقة يقررون أن القياس هو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الأفراد . ولا بد أن يكون ثبوت بعض الأحكام لبعض الأفراد بديهيا ، أي لا بد أن تكون بعض المقدمات بديهية والا انتهى آخر المقدمات إلى الدور . فإذا كانت كل المقدمات بديهية أو بعض المقدمات بديهية ، فإن العلم ببديهية أفرادها أقوى وأسهل ، ولا حاجة للنظم القياسي . ويعطى ابن تيمية المثال الآتي : لنفرض المقدمتين البديهيتين « كل مسكر خمر » و « كل خمر حرام » ، وإن لم تكن هذه بديهية لكن المقصود التمثيل ليعلم بالمثال حكم سائر القضايا . فإذا قدرنا أننا نعلم بالبديهية أن كل فرد من أفراد الخمر حرام ، ونعلم بالبديهية أن كل فرد من أفراد المسكر خمر ، كان علمنا بالبديهية أن هذه الأفراد حرام من أسهل الأشياء . ويرى ابن تيمية أن ذلك إنما يخفى على أكثر الناس ، لكون المقدمات غير بديهية ، بل تكون مبنية بغيرها ، كما في المثال السابق الذي أورده ، فإن المقدمة الأولى ثابتة بالسنة الصحيحة ، والثانية ثابتة بالنص

(١) ابن تيمية : الرد . ص ٢٦١

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٦١

والاجماع . ولكن اذا كانت المقدمتان بديهيتين فعلا فلا حاجة لنا الى القياس .  
ان العلم بالنتيجة لا يحتاج الى هذا النظم القياسى ، إن منطقهم « يعطى تضبيع  
الزمان ، وكثرة الهذيان ، وأتعاب الأذهان » (٢) .

ويرى ابن تيمية أن من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط القياس .  
ان الحس يدرك الجزئيات أولا ، ثم ينتقل إلى القضايا العامة . إننا نرى هذا  
الإنسان وهذا الإنسان وهذا الإنسان ، ونرى أن هذا حساس متحرك  
بالإرادة ناطق / وهذا كذا / وهذا كذا ، فنقضى قضاء عاما على كل إنسان  
بأنه حساس متحرك بالإرادة . فالعلم بالقضية العامة إما أن يكون بواسطة  
قياس أو بغير واسطته . فان كان بواسطة قياس - والقياس لا بد فيه من قضية  
كلية - لزم أن لا يعلم الكلى إلا بالكلى ، وذلك يستلزم الدور أو التسلسل ،  
فلا بد أن ينتهى إلى قضية كلية عامة بديهية . وإذا أمكن علم إحدى مقدمتي  
القياس أمكن علم الأخرى - سواء أكانت المقدمة الأخرى أو النتيجة - بغير  
قياس بالبداهة ، قد نعلمها أيضا بالبديهية أو نعلمها متواترة أو مجربة أو مشهورة  
أو محسوسة (١) . أو مستدلة بالتمثيل أو بالاستقراء كما رأينا . وليس التمثيل  
ظنيا ، والقياس يقينيا / بل فى التمثيل يقينى ومظنون ، كما فى القياس .

ويستعيد هنا ابن تيمية ما سبق أن قرره فى المقام السالب من أن قياس  
التمثيل وقياس الشمول واحد ، بل إنه يورد قول أكثر الأصوليين : إن  
مسمى القياس هو قياس التمثيل فقط . ولكنه هو يرى أن الإثنين واحد ،  
وذلك أن قياس الشمول : إنما يعنى اشتراك الأفراد فى الحكم العام وشموله  
لها ، وقياس التمثيل هو اشتراك اثنين فى الحكم الذى يعمهما . ومآل الإثنين  
واحد . ومناط الحكم فى قياس التمثيل - أى الجامع والمشارك بين الأصل والفرع -  
هو الكلى فى قياس الشمول . بل إن قياس التمثيل هو الأصل الحقيقى لقياس الشمول :

« إن التجربة إنما دلت على أشياء معينة ، لم تدل على أمر عام (١) . ثم يأتي العقل فيعلم أن المناط هو القدر المشترك بما يعلم من انتفاء ما سواه ، أو مناسبته أو بعلم مناسبته... فالعقل بحسب احساسه بالجزئيات ، يدرك بينها قدرا مشتركا كلياً ، والكليات لا تقع في النفس إلا بعد معرفة الجزئيات المعينة . يقول ابن تيمية : « ان معرفة الجزئيات المعينة من أعظم الأسباب في معرفة الكليات ، فكيف يكون ذكرها مضعفا للقياس ويكون عدم ذكرها موجبا لقوته . ويرى ان هذه خاصة العقل ، فان خاصيته معرفة الكليات بتوسط معرفته بالجزئيات ، فمن أنكرها ، أنكر خاصة عقل الإنسان (٢) . والأقيسة التي يستعملها الفلاسفة والمناطقه ويجعلونها كلية كلها إنما يعترضون فيها بالأمثلة وهم يستندون فيها على صفات الأمور المشاهدة ثم يقيسون الغائب على الشاهد بالجامع المشترك الذي يجعلونه كلياً . يقول ابن تيمية : « فان لم يكن هذا صحيحا لم يكن مع أحد من أهل الأرض علم كلي ، يشترك فيه ما شهد به وغاب عنه حتى قوله « الخبز يشبع .. والماء يروي » ونحو ذلك . فلم يعلم بحسه إلا أموراً معينة ، فمن أين له أن الغائب بمنزلة الشاهد إلا بهذه الطريقة ؟ . الإنسان قد ينكر أمراً حتى يرى واحداً من جنسه ، فيقرر بالنوع ، ويستفيد بذلك حكماً كلياً (٣) .

ويرى ابن تيمية أنه قد يعترض عليه بأن نوعاً واحداً فقط من الأقيسة المنطقية هو الذي يمكن رده الى التمثيل ، وهو القياس الإقتراني ، بينما لا يمكن

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٦٤ — ٣٦٧

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٣٦٨

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٣٦٩

رد قياس التقسيم وهو الشرطي المنفصل . وذلك لأن الحد الاوسط في الاقترائى يمكن أن نجعله الجامع المشترك في التمثيل بخلاف القياس الاستثنائى فى نوعيه .

ويرد ابن تيمية بانه يمكن رد القياس الشرطى الإلتصالى والاتفصالى إلى القياس التمثيلى والقياس الشمولى . إننا إذا قلنا فى قياس التلازم : هذا مستلزم لهذا ، حيث وجد وجد ، فان هذه قضية كلية يمكن استعمالها على وجه التمثيل وعلى وجه الشمول ، بأن يقاس بعض أفرادها ببعض ، وأن نجعل القدر المشترك مناه الحكم . وإذا قلنا فى قياس التقسيم « هذا إما كذا وإما كذا » فهذه أيضا قضية كلية يمكن أن تبين بصيغة التمثيل وبصيغة الشمول ، إن الأحكام الثابتة بصيغة العموم يمكن أن نستعمل فيها قياس التمثيل ، بأن يقاس بعض أفرادها ببعض ، وأن نجعل المعنى المشترك هو مناه الحكم .

ويرى ابن تيمية أن كل قياس فى العالم يمكن رده إلى القياس الاقترائى فإذا قلنا مثلا بصيغة الشرط : إن كانت الصلاة صحيحة ، فالمصلى متطهر . . . أمكن ردها الى : كل مصل فهو متطهر ، أو : الصلاة مستلزمة للطهارة . وإذا كان الحد الاوسط فى القضية الشرطية يقرر أن استثناء عين المقدم ينتج عين النالى ، واستثناء تقيض النالى / ينتج تقيض المقدم ، فان هذا يساوى تماما طريق الاستدلال عند المسلمين : إذا وجد الملزوم وجد اللازم ، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم ، فالمقدم هو الملزوم ، والنالى هو اللازم وهكذا كل شرط وجزاء . فالشرط ملزوم والجزاء لازم له . وكذلك الأمر فى القياس الشرطى المنفصل يمكن رده إلى القياس الاقترائى . بل إن الشرطى المنفصل ، أو للتقسيم الترديد يعلم بالبدية . فإذا قلنا : « هذا إما أن يكون شفعاً أو وتراً ولا يجتمع هذا وهذا معاً » ، وهو شفع فلا يكون وتراً ، أو « هو وتر فلا يكون شفعاً » . إننا نصل إلى كل هذه

بالديهية ، وتصور أفرادها أبين وأظهر من تصور كليتها ، فلستنا أبدا في حاجة إلى نظمها في قياس منطقي . يقول ابن تيمية : إن أى شيء علم أنه شفع ، علم أنه ليس بوتر ، بدون أن يوزن بأمر كلى عنده ، ولا يقاس على نظيره فلا يحتاج أن يقال « وكل شفع فليس بوتر » و « كل وتر فليس بشفع » ففردات هذه القضية تعلم بدون القضية الكلية ونصل إليها أيضا بدون التمثيل (١)

إن ابن تيمية يؤمن بالمعينات ، بالجزئيات ، ويرى أن المنطق القياسى لا يصل إلى شيء واقعى . وينتهى إلى القول بأن التجربة وحدها هي أقرب إلى الحقيقة مما ينتجه الفلاسفة بقياس ، وتجربة الأطباء هي أسد التجارب ، يقول : « إن ما يدعى في تجارب الأطباء من الأدوية أقرب إلى التسليم من تجاربهم الرصدية ، وذلك لاشتراك كثير من الأطباء في تجربة الدواء الواحد ، وأيضا فلكثرة وجود ما يدعى فيه التجربة من النبات ، وتواطؤ المجربين له ، وليس كذلك ما يدعونه من فلسفتهم : فانا رأينا تجارب الأطباء على غير منوالهم ، وعلمنا صدقها كثيرا ... والأطباء في تجاربهم أسد حالا منهم ، لأن القوم إنما يذكرون دواء موجودا بمسكن تجربته كثيرا لوجوده ، ولكثرة المحتاجين إليه ممن يصيبه ما يقال : إن ذلك الدواء يؤثر فيه شفاء (٢) . وليس هناك في الحقيقة من تكلم - فيما قبل العصور الحديثة - بما تكلم به ابن تيمية . لقد وصل حقا إلى أوج الدرج في فلسفة المنهج التجريبي ، بنقده المنطق اليونانى القياسى وبدعوته إلى المنطق الإسلامى التجريبي ، وعبر عن روح الحضارة

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٧٦ - ٢٧٧

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٩٢

الإسلامية الحققة في عصر الانهيار الحضارى الإسلامى الذى عاش فيه .

لقد تنبه ابن تيمية إلى ما تنبه إليه الأقدمون من نظار المسلمين من اختلاف الطريقين - طريق اليونان وطريق المسلمين - فى العلم ، وأن كل طريق من هذين الطريقين قد أقام حضارة مباينة للحضارة الأخرى . وأن كل طريق منهما كان منهج حضارة معينة ، فلما قامت دعوة بعض المسلمين إلى استخدام هذا المنطق ومزجه بعلوم المسلمين ، صرخ ابن تيمية صرخته ، وقد أدرك بعمق بالغ أن أعظم معول يتقضى فى أساس الحضارة الإسلامية هو معول المنطق اليونانى . . . إنه سيقوضها باسم المنهج ، وسينتج قضايا عامة فى كل النطاقات تمزق الأحكام العامة للمسلمين ، فتتبع قواعد هذا المنطق وقام بتطبيقها ، فلم ينتج له سوى آراء بعيدة كل البعد عن ماهو إسلامى ، فأعلن أن منطق أرسطو إنما يستند على ميتافيزيقاه والهيئات ، وهذه الهيئات مخالفة للهيئات المسلمين ، ومن هنا نشأت استحالة تطبيق مباحث المنطق الأرسططاليسى على مباحث المسلمين الألهية . أما تطبيق مباحث المنطق الأرسططاليسى على مختلف العلوم ، فقد رأى ابن تيمية ما فى مباحث هذا المنطق من تكلف وتصنع وتضييق طرق الذهن فى نطاق معين ، هى : « طرق صعبة طويلة ، وعبارات متكلفة حائلة » وليس لها من نتيجة سوى إضاعة الوقت وانعاب الأذهان . ان اتجه الإسلام — كمنهج — أن يبنى بالغايات الإنسانية ، والحاجة الإنسانية لا تستقر ولا تسكن ، انها فى تغير مستمر فلا تتوقف فقط أمام « ماهيات جامدة » . ان حقائق الأشياء الإنسانية والطبيعية فى تغير مستمر ، فلجأ نحن فقط الى تحديد اعراضها وخواصها ، أما أن نحاول اكتناه الالهية ، فطمع عسير . كما أننا إن نتكلف قياسا يقتصر

على مقدمتين ، فإن معناه أن نحصر أنفسنا في طرق ميكانيكية . كما أن من الخطأ أن نقتصر في الاستدلال العقلي على القياس والاستقراء والتمثيل ، إننا نستطيع أن نصل إلى صور أكثر إذا حللنا العمليات الفكرية . ولقد نادى ابن تيمية بفكرة « الحكم » أساسا لكل عملية فكرية ، ولم يؤمن بسلطان الكيف إلا نادرا ، كما أنه لم يؤمن بالنظر البحت ، بل نادى بالتجربة . إنه كان يتكلم باسم الروح الحضاري الاسلامي ، ممجدا التجربة ، معلنا أنها هي الطريق الوحيد للوصول إلى العلم سواء أكان يقينياً أو ظنيا . وسندقل الآن إلى مناقشة الجانب الانشائي لنقد ابن تيمية لمباحث الاستدلال الأرسططاليسي .

\* \* \*

### الجانب الانشائي لنقد ابن تيمية لمباحث الاستدلال

#### أو صور الاستدلال التيمية

لم يكن ابن تيمية هادما فقط ، كان يهدم جانبا لبنى جانبا . فعل هذا في مباحث الحد ، كما فعل هذا في مباحث القضايا . ويفعل نفس الشيء في مباحث الاستدلال .

يرى ابن تيمية أن القرآن - وهو كتاب الوجود عند المسلمين - هو الذي يمدنا بصور الاستدلال أو بمعنى أدق يقدم لنا « الميزان » ، والميزان عند كثير من المفسرين هو العدل وهو ما نزن به الأمور ، وهو ما يعرف به العدل . وفي تفسير آخر هو الأمثال المضروبة ، والأقيسة العقلية التي تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات<sup>(١)</sup> . أو ما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير ، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات منها<sup>(٢)</sup>

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٢٢

(٢) نفس المصدر ص ٢٧١

وابن تيمية يرى أن هذا الميزان كى ، يستند على الكم ، ويعطى أمثلة واضحة فى أن الكم هو مادة الميزان ، أو المادة التى يعمل عليها الميزان ، إن معرفة أن هذه الدراهم أو غيرها من الأجسام الثقيلة بقدر هذه تعرف بموازينها ، وكذلك معرفة أن هذا الكيل مثل هذا يعرف بميزانه - وهو المكييل . وكذلك قياس الزمان . . . إن معرفة أن هذا الزمان مثل هذا الزمان يعرف بموازينه التى تقدر بها الأوقات وتقيس به الظلال ، كما نعرف به ما فى مجارى المياه من كمية الماء والرمال . وكذلك نعرف به الأطوال والأعراض والأعماق ونضع به بين كل متماثلين قدرا مشتركا يعرف به أن أحدهما مثل الآخر ، فالميزان إذن أداة عقلية فى علوم الكم البحتة ، بل يبدو أنه عند ابن تيمية كى أولا وبالذات .

فاذا انتقلنا إلى تطبيق الميزان فى الفقهيات والشرعيات فنعرف الفروع المقيدة على أصولها فى الشرعيات بالموازن المشتركة بينها . وهذه الموازين المشتركة هى فى الحقيقة الوصف الجامع المشترك والذى اصطاحنا على تسميته « بالحد الأوسط » . فاذا علمنا أن الله حرم خمر العنب لأسباب معينة منها أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وتوقع بين المؤمنين البغضاء ، ثم رأينا أنواعا أخرى من النبيذ تماثلها فى المعنى الكلى المشترك الذى هو علة التحريم ، كان هذا القدر المشترك - الذى هو العلة - هو الميزان الذى أنزله الله فى عقولنا لكى نزن به هذا ونجعل مثل هذا . فنحن إذن لا نفرق بين المتماثلين ، ونستند فى هذا على قياس صحيح ، وهذا القياس الصحيح هو من العدل . . من الميزان الذى أمر الله تعالى أن نزن به الأمور .

وكذلك إذا طبقنا هذا الميزان فى علومنا العقلية . لا بد إذا وصلنا إلى

الكليات أن نصل قبلا إلى جزئياتها بالوزن ، أى نعرف مقدارها وكما .  
وليس للكليات من وزن بدون معرفة الجزئيات ، فلا بد من وزن الأمور  
الموجودة بالخارج وزنا عادلا ، حتى نحقق الوصف المشترك الكلى فى العقل ،  
أو بمعنى أدق إذا وصلنا إلى قضية كلية ، فانه لا قيمة فعلية لهذه الكلية حتى  
نزنها أى نحققها بما يرد لنا من جزئيات ، حتى نصل إلى صحة الوصف المشترك  
الكلى . فهناك إذن موزونات بالعقل (١) .

وليست هذه الموزونات هى موازين الغزالي الخمسة التى عرضها فى القسطاس  
المستقيم ، ويرى ابن تيمية - كما قلنا من قبل فى شرحنا لمنطق الغزالي - أنها  
هى منطق اليونان ، أى أنها هى الأقيسة اليونانية المعروفة . وينكر ابن تيمية  
فكرة الغزالي الأولى عن المنطق . . أن المعانى العقلية مشتركة بين الأمم ، وأن  
الخلافا فقط إنما هو فى الاصطلاح اللغوى . إن الأمر ليس كذلك ، إن  
فى هذه المعانى العقلية الكثير والفاقد . . إن هؤلاء المناطق - والغزالي فى  
أثرهم - جعلوا هذا المنطق «میزان» الموازين العقلية ، الأقيسة العقلية ، وادعوا  
أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل . . وليس الأمر كذلك (٢) . .  
إنه لو احتاج الميزان إلى ميزان ، لزم التسلسل . إذن فلا بد من ميزان نهائى  
ننتهى إليه ويكون هو محك الصواب والحق ، وهذا الميزان هو الميزان القرآنى  
العقلى - كما قلنا .

لقد علمنا القرآن أن من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف  
فاذا رأى الشئين المتماثلين ، علم أن هذا مثل هذا ، ويجعل حكمها واحدا : فاذا

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٧٤

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٧١

رأى الماء والماء والتراب والتراب ، والهواء والهواء ، ثم حكم بالحكم السكلي على القدر المشترك : « وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالظير ، وذكر المشترك ، كان أحسن في البيان » . ويرى ابن تيمية أن هذا القياس العقلي القرآني هو قياس الطرد . وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب ، فرق بينهما . ويرى ابن تيمية أن هذا القياس القرآني هو قياس العكس ، ويحاول أن يثبت ابن تيمية أن هذين القياسين استخدما في القرآن ، وأن من البساطة أن نجرد صورتيهما منه . فالميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح (١) . . هو المعرفة القطرية للمآثل والاختلاف . . أتت بها الرسالات مكملة للفطرة مذببة لها : « إن الرسل دات الناس وأرشدتهم إلى مابه يعرفون العدل ويعرفون الاقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية . فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام ، ويجعلون ما يعلم بالعقل قسما للعلوم النبوية ، وهذا خطأ . إن العلم هو علم محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلم في ميراث محمد صلى الله عليه وسلم ، وغير هذا العلم لا يكون علما . لقد بين صلى الله عليه وسلم - مختتما دورة الرسالة العظمى - العلوم العقلية التي يتم بها دين الناس علما وعملا ، وضرب الأمثال ، فكلمات الفطرة بما نبهتها عليه وارشدتها مما كانت الفطرة معرضة عنه . أو كانت الفطرة قد فسدت حين دخلت عليها الآراء والاهواء الفاسدة ، فعرض لها ثانية وعلمها معرفة الميزان . ولذلك أتى الخير من السماء - القرآن والحديث - بهذا ، بين « الحقائق » لا بطريقة خبرية فقط ، بل بالمقاييس العقلية ، فبين طرق التسوية بين المتماثلين والفرقة بين المختلفين . وينكر على من يخرج عن ذلك . ويعطى ابن تيمية الامثلة المتعددة من القرآن على هذا - الآيات الكثيرة الف

تضع تسوية بين مبادئ وتفرقا بين مختلفين . فليس القياس العقلي وفقا على اليونان .. لقد وضعه القرآن ، وشمل جميع مدارك العقول وأدلتها - شمولية كانت أو تمثيلية . إن الميزان القرآني كامل شامل للآتين ولا أكثر من الآتين ، إن الميزان هو التوصل للقدر المشترك وهو الجامع ، وهو الحد الأوسط ، فليس الأمر إذن وفقا على عبقرية اليونان ، بل بالعكس ، إن من الواضح أن القرآن والسنة - وإن كانا يستخدمان القياسين - إلا أن صيغ التمثيل أكمل وأدق (١) . وما أجمل ما يقوله ابن تيمية مختما مناقشة فكرة الميزان القرآني : « وكذلك أنزل الله سبحانه الميزان في القلوب ، لما بينت الرسل العدل وما يوزن به ، عرفت القلوب ذلك ، فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الأمور ، حتى تعرف التماثل والاختلاف ، وتضع من الآلات الحسية ما يحتاج إليه في ذلك ، كما وضعت موازين النقد وغير ذلك ، وهذا من وضعه تعالى الميزان . قال الله تعالى ... والسماء رفعها ووضع الميزان ، ألا تطغوا في الميزان ، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان (٢) . فالميزان هو العدل ، وهو ما يوزن به ويعرف العدل ، هو القياس القرآني المنزل ، لنعرف به صحيح الفكر من باطله ، بالإضافة إلى أن نزن به الأمور عامة حسية أو عقلية » (٣) .

ويقدم لنا ابن تيمية بعضا من هذه الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن ، والتي ذكرها الله براهين ودلائل على ربوبيته وإلهيته ووحدانيته

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٧١

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٨٢ - ٢٨٣

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٢٨٤

وقدرته ، ، وإمكان المعاد ، وغير ذلك من المطالب والمعالج الإلهية ، ذكرها الله لإثبات أصول في العلم الإلهي ، أشرف العلوم ، وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف . ويقرر ابن تيمية أن من كمال هذه المطالب أن يكتمل العلم بها والقصد إليها جميعا ، فكان لابد للقرآن أن يضع لها منهجا يقينيا كاملا يثبتها إثباتا عقليا ، بحيث يتطلبها الإنسان ويعيش فيها .

وقد قسم ابن تيمية صور الاستدلال القرآني إلى قسمين : الآيات ، وقياس الأولى .

حقا لقد شمل القرآن جميع صور الاستدلالات العقلية ، ولكن كانت طريقة الأنبياء هي الاستدلال على الله بذكر « آياته » ، وإن استخدموا القياس استخدموا قياس الأولى ولم يستخدموا قياس شمول يستوى أفراد أي القياس المنطقي ، لأن الله لا يجتمع هو وغيره تحت كلي يشمله وغيره من الأفراد ، أي تحت كلي يستوى أفراد . كما أن الأنبياء لم يستخدموا قياس مثل محض - أي القياس التمثيلي - لأن الله تعالى لا مثيل له ، فلا يقاس بغيره أو يقاس غيره به . فاستخدم الأنبياء - قياس الأولى - أي ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه ، فثبوته لله بطريق الأولى ، وما يشتره غيره عنه من نقائص وآفات ، فتنزه الله عنه بطريق الأولى (١) .

وسنشرح الآن هذين الطريقين - طبقا لما لدينا من كتب ابن تيمية .

### الطريق الأول : الآيات

يرى ابن تيمية أن طريق الاستدلال بالآيات طريق قرآني ، يستمد

صورته ومادته من القرآن . ويفرق بينه وبين القياس بأن الآية هي العلامة ،  
وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول ، ولا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا  
بين المطلوب وغيره ، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول . فهو العلم  
باستدلال جزئي على جزئي ملازم له ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود  
الآخر ، ومن عدمه عدمه : طلوع الشمس آية على وجود النهار » وجعلنا  
الليل والنهار آيتين ، فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة » فنفس العلم  
بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار . ومعجزات محمد صلى الله عليه  
وسلم آية على نبوته ، فنفس العلم بثبوت تلك المعجزات ، يوجب العلم بثبوت  
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . والعلم بثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم  
لا يوجب أمرا كليا مشتركا بينه وبين غيره ، لأن هذه المعجزات خاصة به  
وحده . وكذلك آيات الله ، نفس العلم بها يوجب العلم بذاته ، وهذا العلم  
لا يوجب علما مشتركا بين الله وغيره . ويرى ابن تيمية أن العلم يسكون  
هذا مستلزما لهذا ، هو جهة الدليل ، ولا بد أن يكون كل دليل في الوجود  
مستلزما للمدلول .

والآية - وهي العلم باستلزام المعين للمعين المطلوب - أدق وأقرب إلى  
الفطرة من القياس المنطقي الذي ينتقل فيه العقل من حكم كلي عام إلى  
أحكام جزئية . ولا بد للتفكير أن يستخدم لتحقيق هذه القضية الكلية  
تحقيق أفرادها المعينة أي الجزئية ، وأن يشمل كل فرد من هذه الأفراد ما  
يشمل الحكم الكلي . يفعل هذا المناطقة لتحقيق صحة القضية الكلية ، ثم  
يستخدم بعد ذلك في القياس . ويرى ابن تيمية أن هذا طريق معقد متكلف

بعيد عن الفطرة، <sup>(١)</sup> إن طريق الفكر الحقيقي عند ابن تيمية - كما هو عند المتكلمين - هو إستلزام الدليل للمدلول، هو إستلزام معين لمعين . فيلزم من وجود الخاص وجود الخاص، كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود هذا الإنسان الآخر، ومن وجود هذا الإنسان وجود إنسان ثالث . . أى يستدل بالمعين على المعين <sup>(٢)</sup> . ولكن إذا كان هناك علم كلى، فإنه ينشأ من العلم الجزئى، فيلزم من وجود الخاص وجود العام، كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود « الانسان »، ومن وجود هذا الإنسان، وجود « الانسانية » و « الحيوانية » .

ولكن ينبغي أن نلاحظ أن المطلق لا يوجد بما هو مطلق إلا فى الأذهان، ونفس هذا المطلق لا يوصل إلى معرفة أصلا : « فإذا علم الانسان وجود إنسان مطلق وحيوان مطلق، لم يكن عالما بنفس العين . كذلك إذا علم واجبا مطلقا وفاعلا مطلقا وغنيا مطلقا لم يكن عالما بنفس رب العالمين . وعلى هذا الأساس لا يمكن التوصل إلى معرفة الله، وما يختص به عن غيره » . فيرى ابن تيمية حينئذ أن نلجأ إلى دليل الآيات : « فأياته تستلزم عينه التى يمنع تصورها من وقوع الشراكة فيها . وكل ما سواه دليل على عينه وآية له - فإنه ملزوم لعينه، فإنه دليل على لازمه . ويمتنع تحقيق شئ من الممكنات إلا مع تحقيق عينه، فكلها لازمة لنفسه دليل عليه آية له » : وإذا كانت الآية تختلف اختلافا جوهريا عن القياس الأرسططاليسى فإنها تخالف أيضا التمثيل الأرسططاليسى . فيقول ابن تيمية إن دليل الآية هو « إستدلال بجزئى على جزئى لتلازمهما وليس

(١) ابن تيمية : الرد - ١٥٢ - ١٥٤ والسيوطى : صون ٢٥٢

(٢) ابن تيمية : الرد - ٢٤٨ - ٢٥٠

ذلك من قياس التمثيل (١) « ولا يعلل ابن تيمية الخلاف بينهما بأكثر من ذلك .

أما توضيح هذا الخلاف فاني أوضحة فيما يأتي : إن دليل الآية يشبه في الحقيقة مسلك الدوران في مباحث العلة الأصولية ، أي دور المقدم أو العلة مع التالي أو المعلول وجردا وعدما - وهو ما يسميه المحدثون قانون التلازم في الوقوع وفي التخلف - وهذا ما يوضح لنا الاختلاف الشديد بين طريقتي الآية والتمثيل الأرسططاليسي .

بقيت مسألة واحدة في هذا الطريق وهي أن ابن تيمية يعتبره استدلالا بجزئي على جزئي ملازم ، بحيث يلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه . ويناقشه على هذا الأساس ولكنه في فقرة أخرى يربط به دليلا آخر هو الاستدلال بالكلّي على الكلّي الملازم له والمطابق له في العموم والخصوص . فإذا كان الاستدلال بطلوع الشمس على النهار هو الاستدلال بطلوع معين على نهار معين - أي الاستدلال بجزئي على جزئي ، فإن الاستدلال بجنس النهار على جنس الطلوع هو الاستدلال بكلّي على كلّي . ويقول في فقرة أخرى إن الاستدلال بظهور الثريا على ظهور ما قرب منها مشرقا ومغربا ويمينا وشمالا من الكواكب هو استدلال بجزئي على جزئي . . فان قضى به قضاء كليّا كان استدلالا بكلّي على كلّي . وليس استدلالا بكلّي على جزئي . بل يأخذ الكلّيين المتلازمين على الآخر (٢) فالاستدلال بالكلّي على الكلّي يستند على

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ١٦٢ والسيوطي . صون . ص ٢٦٢

(٢) ابن تيمية الرد ص ١٦٢ والسيوطي صون . ص ٢٦٢

الاستدلال بالجزئي على الجزئي ، لأن الجزئي المعين هو الوحيد الموجود في الأعيان . و يناقش صاحب المواقف هذا الطريق « الاستدلال بالكلّي على الكلّي » ويحاول أن يرده إما إلى التمثيل وإما إلى القياس الأرسططاليسي (١) . ودعا هذا شارح المواقف إلى إثارة مسألة أخرى تتصل أيضا بالاستدلال بالكلّي على الجزئي ، وهي : هل نعتبر القياس الاستثنائي المتصل أو المنفصل استدلالا بكلّي على جزئي ؟ فإذا قلنا : كلما كانت الشمس طالعة ، كان النهار موجودا لكنها طالعة أو لكن النهار غير موجود ... أو إذا قلنا إما أن يكون زيد في البحر وأما أن لا يغرق - لكنه ليس في البحر فلا يغرق - أو لكنه غرق فيكون في البحر : هل نعتبر تلك الأمثلة استدلالا بكلّي على جزئي ؟ يرد شارح المواقف أن القياس الاستثنائي في قسميه المتصل والمنفصل ليس استدلالا بكلّي على جزئي : « ولكن الصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول إما بالإشتمال وإما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه ، فأما صريحا كما لإستثناءات المتصلة وإما غير صريح كما في الاستثناءات المنفصلة : وأما الاقترانيات الشرطية فراجعة إما الى الاستلزام أو إلى الاشتمال » .

### الطريق الثاني : قياس الأولى :

يعرف ابن تيمية قياس الأولى بأنه ما يكون الحكم المطاوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه (٢) ، ويذكر أن أحمد بن حنبل وغيره من السلف كانوا يستخدمونه . ويحاول ابن تيمية استخدام القياس في إحدى المشاكل الكلامية وهي مشكلة الصفات فيرى أن « ما لغير الله

(١) الأيمحي : المواقف - ج ١٢ - ص ٥١

(٢) ابن تيمية : العقيدة الأصفهانية ص ٤٣ وموافقة - ج ١ - ص ١٤ ، ١٥ .

من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى ، وما تنزه عنه غيره فتزهره عنه بطريق الأولى » (١) ويصور ابن تيمية الشطر الأول من هذا التعريف في صورة عكسية ، فيقول إن قياس الأولى « يدل على أنه ثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتا لغيره ، مع التناوت الذي لا يضبطه العقل » فما ثبت لله أعظم مما ثبت لكل ما سواه بما لا يحصر قدره ، ولهذا كان ينبغي إختيار الأسماء التي تطلق عليه وعلى غيره بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطوء العام ، لا بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تماثل أفراده ، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده . ويشبه ابن تيمية هذا بلفظ البياض ، يطلق على الشديد كبياض الثلج وعلى ما هو أخف بياضا من الثلج كالعاج مثلا . ويشبه هذا أيضا بلفظ الوجود : إن الوجود يقسم إلى واجب وممكن ، ولكن كون وجود الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع مطلقا من اتفاق الاثنين في مسمى الوجود ، فالوجود معنى كلي مشترك . وهذا الأمر يحدث أيضا في سائر أسمائه وصفاته التي تطلق على الخالق والمخلوقات . وقد أدى هذا إلى خلاف شديد بين فرق الاسلام : هل صفات الله وأسمائه وغيرها حقيقة في الخالق ، مجاز في المخلوق ، أم المسألة بالعكس ؟ أم أنها حقيقة في الاثنين ؟ يذكر ابن تيمية أن أغلب المسلمين أخذوا بالرأي الأخير - وهو الرأي الصائب ، لأن الأسماء المشككة هي متواطئة باعتبار القدر المشترك . ويرى ابن تيمية أنه لهذا السبب أدرج الفلاسفة المتقدمون المشككة تحت المتواطئة ، ولم يفردوا لها قسما خاصا . بل

إعتبروها قسما للمتواطئة العامة وقسما للمتواطئة الخاصة. أما القسم الأول : فلا بد فيه من إثبات قدر مشترك كلي وهو مسمى المتواطئة العامة ، وهذا المسمى لا يكون إلا في الذهن ، وهذا هو مدلول القياس البرهاني . أما القسم الثاني : فلا بد فيه من إثبات النفاصل وهو مدلول المشككة التي هي قسم المتواطئة ، وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية ، أي قياس الأولى ، وهو يكون مع الآيات الطريقتين الوحيدتين للبرهنة على وجود الله <sup>(١)</sup>.

وبهذا ينتهي الجانب الموجب من نقد ابن تيمية للقياس الأرسططاليسى . ونستطيع الآن أن نلمس في هذا النقد طرافة وابتكارا : فهو لم يقف عند حد نقد الشكاك ، بل وضع هو أيضا نقودا عدة ، صدر فيها عن فكر خاص ، بحيث يبدو أثر الشكاك في هذا الفصل ضئيلا باهتا . حقا إنه تأثر بهم من ناحية وبالرواقية من ناحية في نقده الطويل للقضية الكلية - وخاصة حين حاول أن يطبق البرهان على مباحث الوجود - ودخل بهذا في أبحاث ميتافيزيقية كالوجود وأقسامه والماهيات ووجودها ، فأنكر السكليات ولم يستبق إلا الجزئيات المحسوسة . ولكن لا نجد شيئا من نقده لاقتصار البرهان على مقدمتين أو لحصر صور الاستدلال في ثلاثه في التراث الهليني . أما ارتباط عناصر هذا النقد التفصيلي بنقده العام للمنطق فارتباط وثيق . وفي إيجاز يقدم لنا ابن تيمية في هذا الفصل مبحثا كاملا متنق العناصر ، متناسق الأجزاء ، محاولا أن يثبت أن المنطق ليس مخالفا فحسب لصحيح المنقول بل لصحيح المعقول : أما عن الطرق العقلية التي وضعها لكي يستخدمها النظار ، فقد رأينا أن أن كلا منها يقوم على فكرة من أعمق الأفكار المنطقية . فالطريق الأول يعود كما قلنا إلى قانون التلازم والتخالف في الوقوع . والطريق الثاني يعود

(١) ابن تيمية : الرد ١٥٤ - ١٥٧ - ٣٥٠

إلى فهم وتفريق دقيق بين الأسماء المشككة والمتواطئة او بين المتواطئة العامة والمتواطئة الخاصة . وبهذا حقق ابن تيمية فكرته القائلة بأن للمسلمين طرقا خاصة في البحث ، مستمدة من القرآن وقائمة عليه .

وأخيرا ترك ابن تيمية بما كتبه عن المنطق تراثا علميا لا يقدر . وقام بمحاولة لا نجد لها شيئا في تاريخ العصور الوسطى ، بحيث يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق : « إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجة في النقد بدل الشرح والتعمق ، لكنا بلغنا بها من الرقي مبلغا عظيما » .

هذا هو التراث المنطقي التيمي ، فما هو أثره فيمن بعده من مفكرين ؟  
هذا ما سنبحثه في الفصل القادم .

## الفصل الخامس

### موقف الفقهاء بعد ابن تيمية من المنطق الأرسططاليسي

تبين لنا في الفصول السابقة أن ابن تيمية نقد المنطق الأرسططاليسي نقداً تفصيلياً ، وأنه ترك لنا بهذا النقد تراثاً علمياً ممتازاً . وقد انقسم الفقهاء بعده في أمر المنطق إلى قسمين : قسم تابع ابن تيمية في اتجاهه النقدي للمنطق وأهم ممثليه ابن القيم ( ٧٥١ ) والصنعاني ( ٨٤٠ هـ ) والسيوطي ( ٩١١ هـ ) . وقسم اتجه اتجاه ابن الصلاح في البحث في تحريم المنطق ، وأهم ممثليه عبد الوهاب السبكي ( ٧٧١ هـ ) وليس لأبن تيمية أثر فيه .

أما عن القسم الأول فأول ممثليه تلميذ ابن تيمية المشهور ابن القيم الجوزية . ولا ينقد ابن القيم المنطق في أصوله التفصيلية كما فعل أستاذه من قبل ، ولكنه يذكر بعض الأسباب العامة التي ذكرها ابن تيمية والتي تثبت فساد المنطق الأرسططاليسي ، يقول : « أما المنطق فلو كان علماً صحيحاً ، كان غايته أن يكون كالمنساحة والهندسة ونحوها . فكيف وباطله أضعاف حقه ، وفساده وتناقض أصوله واختلاف معانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيغ في فكره . ولعل ابن القيم ينقض التعريف المشهور للمنطق « أنه قانون عاصم للذهن أن يزل في التفكير <sup>(١)</sup> » ويقرر ابن القيم أنه إن يؤمن بفساد المنطق إلا من بحث فيه وعرف فساده وتداعى أصوله ، فيقرر أنه لن

---

(١) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ج ١ ص ١٦٦

يؤمن بهذا إلا من عرفه وعرف فسادَه وتناقضه ومناقضة كثير منه للعقل الصريح ، ويقول إن بعضا ممن كان قد قرأه وعنى به أخبر أنه لم يزل متعجبا من فساد أصوله وقواعده ومعانيه لصريح المعقول ، ومن الواضح أن ابن القيم ينقل فكرة مناقضة المنطق الأرسطاليسى لصريح المعقول عن ابن تيمية . ثم يذكر أن المنطق الأرسطاليسى يتضمن دعاوى محضة غير مدلول عليها ، ومن أمثلة هذه الدعاوى « تفرقه بين متساويين ، وجمعه بين مختلفين فيحكم على الشيء بحكم ، وعلى نظيره بغد ذلك الحكم ، أو يحكم على الشيء بحكم ، ثم يحكم على مضاده ومناقضه به . واثرا ابن تيمية ظاهر في كل هذه النصوص .

ويقرر ابن القيم أنه وقف على رد متكلمي الإسلام عليه وتبيين فسادَه وتناقضه ، فوقف على مصنف لأبى سعيد السيرافى النحوى في ذلك ، وعلى رد كثير من المتكلمين وعلماء العربية عليه - كالقاضى أبى بكر بن الطيب والقاضى عبد الجبار والجبانى وابنه وأبى المعالى وأبى القاسم الأنصارى وغيرهم . ورأى استشكلات فضلائهم ورؤسائهم لمواضع الاشكال ومخالفاتها ، مما كان ينقدح له كثير منه . ثم يذكر كتابى ابن تيمية الكبير والصغير بالاعجاب الشديد (١) .

وينكر ابن القيم على الذين يقولون إن تعلم هذا العلم فرض كفاية أو فرض عين ، فإن الأئمة ما اشتغلوا به ، فيقول : « وما كان من هوى النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلا أولى منه بأن يكون علما تعلمه فرض كفاية أو فرض عين . وهذا الشافعى وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم

---

(١) ابن قيم الجوزية . مفتاح السعادة . ص ١٦٧

لمن نظر فيها : هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه ؟ وهل صح علمهم بدونه ؟ بل كانوا هم أجل وأعظم عقولا من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيين ، ومادخل المنطة ، علمه إلا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده » (١) .

نم يذكر أن أنواع الاستدلالات المنطقية الأرسطاليسية لن توصل الى معرفة الله ، وأن الطريق الوحيد لمعرفة الله ووجوده هو قياس الأولى : « الرب تعالى لا يدخل مع خلقه في قياس تمثيل ولا قياس شهود يستوى أفرادهم ، فهذان الفرعان من القياس يستحيل ثبوتهما في حقه . وأما قياس الأولى فهو غير مستحيل في حقه ، بل هو واجب له ، وهو مستعمل في حقه عقلا ونقلا (٢) » . ثم يشرح هذا القياس بما لا يخرج عن كتابات ابن تيمية .

ليس في كلام ابن القيم شيء جديد ، بل هو يعبر عن بعض آراء ابن تيمية جملة ، ويكاد يورد بعض عباراته بنصها . ولم يفرد ابن القيم لنقد المنطق الأرسطاليسي كتابا خاصا ، ولم يتجه في هذا النقد نحو فكرة أو أفكار معينة بالذات . وهذا الاتجاه المعين في نقد المنطق الأرسطاليسي نحو فكرة بذاتها نجده لدى مفكر شيعي هو الوزير الصنعاني ( ٨٤٠ هـ ) فقد كتب الصنعاني - تحت تأثير ابن تيمية ، إلى حد ما - كتابه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » .

(١) ابن القيم : مفتاح السعادة ج ١ ص ١٦٧

(٢) ابن القيم الجوزية : مفتاح السعادة . ج ٢ ص ٨١ وأنظر أيضا اغانة اللهفان

( طبعة القاهرة سنة ١٦٤٢ )

والفكرة التي يحاول الصنعاني أن يوضحها في كتابه : هي أن القرآن .  
أساليب في الاستدلال تخالف أساليب اليونان . وسيتبين هذا مما سنعرضه  
من كلامه :

يرى الصنعاني أن القرآن قد جمع بين دفتيه أصبح العلوم وأوضحها  
في العقول ، كما ضم أفضل الأعمال وأيسرها على الناس ، واشتمل من البراهين  
العقلية ما يسمو على فني المنطق والكلام ، لأن القرآن كتاب شامل عام للخواص  
والعوام ، وقد سلم مما اشتمل عليه المنطق والكلام من تصنع وتكلف في  
البداهيات والمسلمات ، وليس فيه أبدا أساليب الفلاسفة والمتكلمين  
الصناعية (١) .

ثم يذكر : « أنه نبغ في هذا الزمان من عادي علوم القرآن وفارق فريق  
الفرقان وصنف في التحذير من الإعتماد على ما فيه من التباين في معرفة الديان  
وأصول قواعد الأديان ، وحث على الرجوع في ذلك الى معرفة قوانين  
المبتدعة واليونان ، منتقضا لمن اكتفى بما في معجز التنزيل من البرهان ، مقيا  
لتلقى كثير محكماته بالقبول والإيمان (٢) » .

ثم يعلل الداعي إلى تأليفه كتابه فيقول : هو « نقض ما ادعاه وفي بيان

---

(١) محمد بن ابراهيم الوزير الحسن الصنعاني (المتوفى ٧ من المحرم من سنة ٨٤٠)

ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان طبع) الجمعية العلمية الأزهرية المصرية الملاوية

سنة ١٣٤٩ هـ ص ٧

(٢) نفس المصدر ص ٨

بعض ما اشتمل عليه كتاب الله من الدلائل الغنية في الاعتقاد عن الاشتغال بكتب الأوائل (١) .

ويفرد الصنعاني بعد ذلك فصلاً طويلاً في أن من يقول بقصور القرآن عن الوفاء بالدلالة على الربوبية والتوحيد والنبوات باطل ومخالف للمعقول والمنقول وإجماع المسلمين . ويحلل في هذا الفصل بعض الآيات القرآنية ويذكر أنها دلائل على أن القرآن هو الطريق الوحيد لإثبات وجود الله . ويذكر إجماع المسلمين من جميع الطوائف على أن القرآن يفيد معرفة أدلة التوحيد من غير ظن ولا تقليد . وكما أن المتكلم ينظر في كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد غيره ، فكذلك من نظر القرآن يتعلم منه الأدلة من غير تقليد . بل القرآن الذي منه تعلم المتكلمون النظر ، لكنهم غاوا فيه ، ولم يقتصروا على القدر الكافي النافع المذكور في كتاب الله (٢) . ويورد الصنعاني ما نيسر « من نصوص أهل البيت عليهم السلام على الاكتفاء بالعمل والحث على ذلك وكرهه الغلو في علم الكلام » (٣) . ويقرر أن التدقيق الفلسفي في التوحيد ينتج الفساد (٤) ، لأن الإسلام دين الفطرة من غير احتياج إلى فلسفة (٥) . ثم يذكر أن الجاحظ قدم لنا في كتابه العبر والاعتبار من عجائب المخلوقات الضرورية ما يجعل الإنسان يفكر فيها ويتعمق في حقيقتها . كما أن النظر في علم التشريع وعجيب خلق الإنسان والتأمل لما يدرك من ذلك بالعيان ، كل هذه أدلة على التوحيد .

ولسكن أهل المنطق لا يوافقون على هذا ، بل يرون أن إطاراً

(١) الصنعاني . ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٩٧ .

(٢) الصنعاني . ص ١٧

(٣) الصنعاني ص ٣٤

(٤) الصنعاني ص ٤٥

(٥) الصنعاني ص ٤٧

النظر في هذه الأمور نظرا مخصوصا يذنبى على مقدمات مرتبة مركبة تركيبا  
مخصوصا على وجه معين ينتج العلم فقط (١) .

ولا يوافق الصنعاني على ما يذهب إليه المناطقة ويورد كلاما للشيخ  
مختار بن محمود المعتزلى عن شيخه محمود الملاحى أنه لا يشترط فى العلم بالله أن  
يذنبى على المقدمات المنطقية والأساليب النظرية . ثم يقول الصنعاني : « وكيف  
ينكر هذا ويستبعد وقد حكى الله سبحانه وتعالى عن المهدد وهو من العالم  
البهيمى أنه وحد الله تعالى ، واحتج على صحة توحيده بذلك حيث قال سبحانه  
حاكياته : « ألا يسجدوا لله الذى يخرج الخبء فى السموات والأرض »  
يعنى المطر والنبات ، فاحتج بحدوث هذين الأمرين المعلوم حدوثهما وتكررها  
وحاجة جميع الحيوانات إليهما . مع أنه ما قرأ فى المنطق ولا عرف علم الكلام ،  
وقد قرر الله سبحانه وتعالى كلامه وحسنه ، فكيف لا يحسن مثله من إنسان  
ناطق عاقل مكلف مخاطب » .

ثم يستتبع هذا أن النظر عند أهل المعارف أو بعضهم شرط إعتبارى ،  
ووقوع العلم واليقين بعده كوقوع المعرفة والبقاء والخشوع ونحو ذلك مما  
هو من فعل الله سبحانه وتعالى وتفعه معلوم ، وإن لم يقع على ترتيب المناطقة .  
ومستند العلم التجربة الضرورية ، فانه يقع للصالحين ممن زاووا التجربة الضرورية  
المباشرة - وهم لا يعرفون ترتيب المقدمات بذلك النظر - من اليقين والخشوع  
سما لا يقع المتكلمين .

ثم يذكر الصنعاني أن أئمة أهل البيت لم يعرفوا المنطق ، ولم يصوغوا

أدلتهم على التوحيد في صور ، وأن الامام عليا لم يعرفه في خطبه ولا مواضعه ،  
وكذلك سائر الأئمة قدموا أدلة التوحيد من غير ترتيب مقدمات المنطق  
ولانقسام أساليب المتكلمين ، ودرج السلف على ذلك .

وينتهي الصنعاني إلى القول بأن هناك اختلافا شديدا بين الأسلوبين ، وأن  
أسلوب المسلمين أرجح بكثير من أسلوب اليونان والمتكلمين : « فهذا أسلوب  
الأنبياء والأولياء والأئمة والسلف في النظر . وخالفهم بعض المتكلمين  
 وأنواع المبتدعة ، فتكلفوا وتعمقوا وعبروا عن المعاني الجليلة بالعبارات  
الخشبية » (١) .

ويمكننا أن نستنتج من كلام الصنعاني مسألتين - أولا : يرى الصنعاني  
أن أسلوب القرآن يخالف أسلوب اليونان . ولعله يشير بهذا إلى الفكرة القائلة  
باستناد أساليب القرآن على وضوح اللغة العربية ، بينما أساليب اليونان تستند  
على عبقرية اللغة اليونانية ، واللغتان مختلفتان في خصائصهما ، فحدث الالتباس  
والاضطراب حين طبق منطق اليونانية على مسائل العربية - ثانيا . نستطيع  
أن نلمس من كلام الصنعاني أنه تأثر بابن تيمية ، والصنعاني يذكر اسمه  
مستشهدا به في مواضع عدة من كتبه .

أتى بعد الصنعاني عالم آخر حارب المنطق الأرسططاليسي بحاربة عنيفة .  
هذا العالم هو جلال الدين السيوطي ( ٩١١ هـ ) وليس لجلال الدين السيوطي  
آراء جديدة في نقد المنطق . ولكنه أرخ لنا نقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي

أو اليونانى فى كتابه «صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام (١)» وهذا الكتاب يعتبر أوسع موسوعة فيما نعلم فى موضوع نقد المنطق اليونانى .

أما عن مادة الكتاب نفسه : فإن السيوطى يبحث موقف علماء المسلمين من علم الكلام وعلم المنطق ، ويقول فى مقدمة كتابه : «قد رأيت أن أصنف كتاباً مبسوطاً فى تحريم المنطق على طريقة الاجتهاد والاستدلال جامعاً مانعاً . ولما شرعت فى ذلك ولزم منه الانجرار إلى نقل نصوص الأئمة فى منع النظر فى علم الكلام لما بينهما من التلازم ، سميت الكتاب صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام (٢) » . ولن نبحت فى موضوعات الكتاب ، فقد سبق أن عرضنا لمعظم موضوعاته فى كتابنا هذا ، ولكننا سنحاول أن نبين ميزتين هامتين لكتاب السيوطى تجعلان له قيمة علمية لا تقدر .

الميزة الاولى : الترتيب التاريخى لموضوعات الكتاب . فقد ألزم السيوطى الترتيب التاريخى فى كتابه . فتكلم أولاً عن إبتداء وضع المنطق ، ثم إبتداء دخوله فى ملة الاسلام ، وإبتداء جمع الأصول به ، وإبتداء فشوه فى المتأخرين . ثم أخذ يعرض لأقوال علماء الاسلام فى نقد المنطق وتحريمه مراعيًا فى ذلك ترتيباً تاريخياً . وقد بين السيوطى منهجه هذا فى قوله :

« ذكر من صرح بدم المنطق أو تحريمه من أئمة الاسلام : لاشك أن المجتهد يحرم عليه إحداث قول لم يقل به أحد ، وإختراع رأى لم يسبق إليه . ولهذا كان من شروط الاجتهاد معرفة أقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم

---

(١) وقد نشرت هذا الكتاب فى طبعة علمية ( القاهرة ١٩٤٦ م - ١٣٦٦ هـ )

(٢) السيوطى : صون من ٣ - ٤ .

إجماعاً واختلافاً لئلا يخرق الاجماع فيما يختاره . فوجب ذكر أقوال العلماء في هذه المسألة قبل إقامة الدليل لكون الكتاب مؤلفاً على طريقة الاجتهاد <sup>(١)</sup> ثم يبدأ السيوطي في إيراد أقوال علماء المسلمين في ذم المنطق وتقدمه مبتدئاً بالشافعي ومنتهياً بابن تيمية ، كما راعى هذا الترتيب في حديثه عن علم الكلام .

الميزة الثانية : تلخيص بعض الكتب المفقودة . تلخص لنا السيوطي خلال عرضه لآراء العلماء وأقوالهم في نقد المنطق والكلام كتباً لهؤلاء العلماء ، بعضها مفقود وبعضها ليس في متناول أيدينا الآن . فأفاد السيوطي بذلك الدراسة التاريخية الفلسفية أكبر إفادة . ومن أهم الكتب التي تلخصها لنا السيوطي : كتاب ابن تيمية في نقد المنطق - فان السيوطي يذكر أن لابن تيمية كتابين أحدهما صغير لم يتيسر له الاطلاع عليه ، وآخر كبير مجلد في عشرين كراسة . . واسم هذا الكتاب « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان » وأن هذا الكتاب الأخير هو ما سيقوم بتلخيصه . ويسمى هذا التلخيص « جهد القريحة في تجريد النصيحة (٢) » . ثم يقوم السيوطي بتلخيص الكتاب تلخيصاً متقناً مفهوماً ويقول في آخره : « هذا آخر ما تلخصته من كتاب ابن تيمية ، وقد أوردت عبارته بلفظه من غير تصرف في الغالب ، وحذفت من كتابه الكثير ، فانه في عشرين كراسة ، ولم أحذف من المهم شيئاً ، إنما حذفت ما لا تعلق له بالمقصود مما ذكر استطراداً أو رداً على مسائل من الإلهيات أو نحوها ، أو مكرراً أو نقضاً لعبارات بعض المناطقة ، وليس

(١) السيوطي . صون . ص ١١

(٢) السيوطي . صون ٢

مراجعة لقاعدة كلية في الفن أو نحو ذلك . فاذا طالع كل واحد كتابي هذا المختصر ، استفاد منه المقصود بسهولة أكثر مما يدركه من الأصل ، فانه وعبر صعب المآخذ (١) . أما عن الأصل الذي استمد منه السيوطي تلخيصه ، فقد نشر عام (٢٣٦٨ = ١٨٤٩ م) . وكان أحد مراجعنا الهامة في هذا الكتاب .

أما القسم الثاني فهو الذي بحث في مسألة التحريم ، وأهم ممثليه فقيه شافعي حمّاز هو عبد الوهاب السبكي ( ٧٧١ هـ ) . لم يوافق السبكي على تحريم المنطق إطلاقاً ، بل أتى برأى بين التحليل والتحريم ، فيحرمه هو والفلسفة على من لم ترسخ قواعد الشريعة في قلبه ويمتلئ جوفه من عظمة هذا النبي الكريم وشريعته ، ويحفظ القرآن العزيز وشيئاً كثيراً جداً من حديث النبي صلى الله عليه وسلم على طريقة المحدثين ، ويعرف من فروع الفقه ما فيه يسمى فقيهاً مفتياً مشاركاً إليه من أهل مذهبه إذا وقعت حادثة فقهية . وأما من وصل إلى هذا المقام الديني وتسليح بكل هذا فله النظر فيها للرد على المناطقة والمتفلسفة ولكن بشرطين : أحدهما ، أن يثق من نفسه بأنه وصل إلى درجة لا تزعمها رياح الأباطيل وشبه الأضاليل وأهواء الملاحدة . والثاني ، أن لا يمزج كلامهم بكلام علماء الإسلام . ويعترف السبكي بأنه قد حصل ضرر عظيم على المسلمين بمزج كلام الفلاسفة بكلام المتكلمين . وأدى الحال إلى طعن المشبهة والحشوية والمجسمة من رعا الخلق في الأشاعرة والشوافع .. وهو يقصد ابن تيمية . ويهاجم نصير الدين الطوسي وغيره من أتباعه ممن قاموا بالمزج . أما أن حجة الإسلام الغزالي والإمام فخر الدين الرازي قد خاضوا في علوم الفلسفة ودونوها وخلطوها بكلام المتكلمين فهو يعترف به ، ولكنه لا ينكر

أن هذين إمامان جليلان عظيمان ، ولم ينحصر واحد منهما في هذه العلوم حتى صار مكنملاً في الدين ، وأصبحا مثلاً كبيراً في معرفة علم الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة ، فمن وصل إلى مقامهما ، لا يلام عليه النظر في الكتب الفلسفية ولا يمنع ، بل هو مثاب مأجور (١) .

من هذا يتبين لنا علة هذا الموقف الذي وقفه السبكي . فقد حاول أن يوفق بين اشتغال بعض علماء الشافعية بالمنطق الأرسططاليسي ، وبين فتوى ابن الصلاح ، فأدلى بهذا الرأي المتوسط . وكان لهذا الرأي أثر كبير فيما بعد ، فرددته كتب المنطق بحيث نراه في جميع شروح السلم للأخضري . ( ٩٤١ هـ ) واستناداً على هذا الموقف استمر بعض علماء المسلمين في الكتابة والتصنيف (٢) في المنطق . ومع ذلك يمكننا أن نقول إن كثيرين من فقهاء المسلمين استمروا على عداوتهم للمنطق الأرسططاليسي وعلى تلمس الوسائل لمحاربته بعد ابن السبكي . يذكر طاش كبرى زاده ( ٩٦٣ هـ ، ١٥٥٤-١٥٥٥ م ) اختلاف الفقهاء في اعتبار المنطق علماً شرعياً أو غير شرعي (٣) . ويذكر أن النقهاء أخرجوه من نطاق المباحث الشرعية ، مادام هذا العلم غير موجود في التراث الإسلامي النبوي . وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة للعلوم الشرعية إليه ، لأن العلوم الشرعية لا تحتاج إلى علم ليس فيها . وينكر طاش كبرى زاده هذا الإنكار ، ويرى أن من قال إن المنطق علم غير شرعي ، إن أراد

(١) عبد الوهاب السبكي : معيد النعم ومبيد النقم ( طبع ليون سنة ١٩٠٨ م ) ص ١١١-١١٢

(٢) ومن الأمثلة على هذا كتب المعاهد الازهرية الآتية : حاشية الصبان على الملوي - حاشية الباجوري على متن السلم - حاشية المنطق على شرح ايساغوجي للشيخ عيش - الايضاح لمن ايساغوجي للشيخ محمد شاكور .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة - طبعة حيدرآباد - الجزء

بذلك ما يخالف الشرع فهذا من عدم الوقوف على المسائل المنطقية وجهله بها ، وإن أراد أن صورته غير مأخوذة من الشرع فليس كذلك إذ كم من أقيسة برهانية واردة في الشرع ومثبتة فيه ، وإن أراد أنه بما وضعته الفلاسفة مادة ، فليس في ذلك تقص بعد أن لم يخالف الشرع . وهناك علوم مثل علم الحساب الذي وضعته الفلاسفة ، له مدخل عظيم وتطبيق في كثير من الأمور الشرعية ولم يقدح فيه واحد من علماء الشريعة .

ثم يتكلم طاش كبرى زاده عن فضل المنطق على العلوم ويقول : « إن بعض الحكماء أجراه مجرى الرئيس للعلوم العقلية ، حتى أن بعض العلماء جعلوه من فروض العين لكونه موقوفاً عليه الواجب المطلق . وكان مقدوراً للمكافء ، حتى حكم بعض من الحكماء الاشرافية أن رياضة المتصوفة وسلوكهم تدور أيضاً على قواعد المنطق . وبالجملة المنطق علم باهر البرهان ، وكالشمس لا تخفى بكل مكان ، ولا يجحد فضله إلا من يعشو عن إدراك الحقائق ، ويعنى عن فهم الدقائق » ثم يورد شعراً في مدح المنطق وشعراً في من ذمه ، (١) . هذا الدفاع الشديد عن المنطق يثبت تماماً أنه كانت هناك معارضة قوية له بين طبقات الفقهاء في العصر الذي عاش فيه طاش كبرى زاده .

ويرى حاجي خليفة ( ١٠٦٧ هـ - ١٦٥٨ م ) - وهو مؤرخ متأخر ولعله يؤرخ أيضاً لعصره - أن النقهاء يهاجمون المنطق الأرسططاليسى وهو أصل كل علم وتقويم كل ذهن ، ولا يخرج تحليله لمهاجمة المنطق الأرسططاليسى والدفاع عنه عن كلام طاش كبرى زاده (٢) . من كل هذا نستنتج أن بعض النقهاء استمروا على عداوتهم للمنطق الأرسططاليسى إلى وقت متأخر من تاريخ

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعاد . ج ١ ص ٢٣٥ - ٢٢٦

(٢) حاجي خليفة . كشف الظنون ( ليزج ) ص ١١١ - ١٠

الإسلام ولكننا لا نجد في هذا العصر المتأخر محاولات نقدية تشبه المحاولات التي قام بها ابن تيمية والتي نقد بها المنطق الأرسططاليسي في أصوله .

فالفقهاء إذن قاموا بالهجوم على المنطق الأرسططاليسين ونقده . رأينا هذا الهجوم أولاً على المنطق الأرسططاليسي في موقف علماء المسلمين تجاه الغزالي ، وهو أول من مزج منطق أرسطو بعلوم المسلمين . ثم رأيناه في محاربة علماء المشرق والمغرب لهذا المنطق والمشتغلين به . وعرضنا كيف ظهر النقد عند ابن الصلاح في عبورة فتوى تحرم الاشتغال به . ثم توجه نقد المنطق الأرسططاليسي وجهة أخرى على يد ابن تيمية ، فنقد هذا المنطق نقداً علمياً ، وحاول أن يضع آراء جديدة في المنطق . وانتهى النقد في مدرسة الفقهاء بعد ابن تيمية إلى فريقين من العلماء - كما قلنا - فريق تابع ابن تيمية في نقده لأصول منطق أرسطو ، وفريق تابع ابن الصلاح في البحث في مسألة التحريم .

# الباب الرابع

موقف الاشرافيين من طرق البحث النظرية

## الفصل الأول

### المنهج المنطقي والمنهج الدوقي

ذكرنا في الأبواب السابقة موقف علماء المسلمين من المنطق الأرسططاليسي، ووصلنا إلى أن هؤلاء المسلمين لم يأخذوا بهذا المنطق من ناحية، ووضعوا منطقاً آخر يخالفه من ناحية أخرى، واستمر موقفهم هذا حتى نهاية القرن الخامس، وفي نهاية هذا القرن مزج الغزالي المنطق بعلم المسلمين، ولكن الفقهاء لم يوافقوا على هذه الحركة، وقاوموها مقاومة شديدة. وسنحاول في هذا الفصل أن نبين منهج مفكرين آخرين عاشوا في العالم الإسلامي ولم يقبلوا شيئاً من صور التفكير المنطقية التي ذكرناها يونانية كانت أو إسلامية، وهم الصوفية.

يتبين للباحث - منذ بدء تكون الصوفية - البون الشاسع بين منهجهم في المعرفة، ومنهج المتكلمين والمناطق. فبينما كان منهج هؤلاء الآخرين يستند على العقل، قدم الصوفية منهجاً جديداً، أسماه أولاً - الاستنباط القرآني: أن يردد الصوفي القرآن، مستغرقاً فيه حتى تنفتح له المعاني الإلهية، ثم ينتقل إلى معاناة العبادة والخلوة والتردد بين المقامات الصوفية والأحوال، حتى تنقدح المعرفة الإلهية فيه أو تلقي فيه، فيتذوقها. فإذا كان منهج المتكلمين واللاسنة هو العقل، فقد انتهى موقف الصوفية إلى الذوق والحدس. ولسنا

تخوض في هذين الطريقين ، إن البحث يكون أدخل في نطاق نظرية المعرفة — الاستمولوجيا — وإنما نبحت فيه من ناحية تأديته بالصوفية إلى رفض المنطق الأرسططاليسى من ناحية والمنطق الكلامي من ناحية أخرى . وقد اختلف الصوفية أشد الاختلاف مع الفلاسفة والمتكلمين في طبيعة المنهج ، ورفضوا العقل وأسسهم رفضاً تاماً .

ويرسم الغزالي لنا في صورة رائعة مناهج الطالبين للحق وهم أربع : المتكلمون وهم يدعون أهل الرأي والنظر ، والباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخلصون بالاعتباس من الإمام المعصوم ، والفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان ، والصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة<sup>(١)</sup> . ويبدأ الغزالي بعد ذلك في إنكار طرق الفرق الثلاثة الأولى : المتكلمين — والباطنية — والفلاسفة . أما المتكلمون فطريقتهم في نصره مذاهبهم أنهم « اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطروهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار . وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم . وهذا قليل النفع في حق من لم يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً (٢) » وقد رأينا من قليل أن الغزالي يعيب على المناطقة استخدامهم لأدلة ضعيفة في البحث . ثم ينكر الغزالي طريق الفلسفة — أي منطق أرسطو — وقد رأينا أن الغزالي بعد أن أوصى باستخدامه تذبذبه إلى ما قد ينتجه تطبيقه في علوم المسلمين من متناقضات فهدم

---

(١) الغزالي : المنقذ ص ٦٤ ، ٧١

(٢) نفس المصدر . ص ٧١ ، ٨٠

فكرته الأولى عنه .. ثم يهاجم الغزالي طريق التعليمية<sup>(١)</sup>. أما الطريق الوحيد للحق لديه فهو ما لا يمكن التوصل إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . ننتهي إلى طريقين مختلفين في التوصل إلى المعرفة : أحدهما طريق النظر والآخر طريق الذوق .

ويقسم صاحب أبجد العلوم « البحث في الالهيات » تقسيماً أدق من تقسيم الغزالي فيرى أن هذا البحث لا يخلو إما أن يكون على طريق النظر أو على طريق الذوق . فالأول إما على قانون فلاسفة المشائين فالتكفل له كتب الحكمة - أي أننا نعرفه من كتب الفلاسفة ، أو على قانون المتكلمين . والثاني إما على قانون فلاسفة الاشراقيين فالتكفل له حكمة الاشراق ونحوه (٢) أو على قانون الصوفية واصطلاحهم والتكفل له كتب التصوف . وهذا في الواقع تأريخ دقيق لطرق البحث عند المسلمين ، فهذه الطرق يقسمها صاحب أبجد العلوم الى قسمين : طريق النظر وطريق الذوق . وينقسم طريق النظر إلى قسمين : طريق الفلاسفة أي المنطق اليوناني ، وطريق المتكلمين أي المنطق الاسلامي . وينقسم الطريق الأخير إلى قسمين : طريق الاشراق ، وطريق التصوف .

ويفرد طاش كبرى زاده فصلاً في « النسبة بين طريق النظر وطريق التصفية » ويقرر أن هناك طريقين : الأول منهما طريق الاستدلال ، والثاني طريق المشاهدة (٣) . والأول درجة العلماء الراسخين ، والثاني درجة الصديقين . ثم إن كلا من الطريقين قد ينتهي إلى الآخر ، فيكون صاحبه مجمعا للبحرين ،

(١) الغزالي : المنقذ من ٩٠ - ٩٣

(٢) نفس المصدر ١٠٧

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة من ٦٣ - ٦٤

أى يجمع بين الاستدلال والمشاهدة ، أو العلم والعرفان ، أو الشهادة والغيب .  
 فالسالكون إلى الحق اذن مع كثرة الطرق وتعدد أنواعها : أحدهما ما يتبدى .  
 من طريق العلم إلى العرفان ، ومن طريق الشهادة إلى الغيب . وثانيهما -  
 ما يتجلى الحق له بالجاذبة الإلهية ، فيبتدىء من الغيب ، ثم ينكشف له عالم  
 الشهادة ، أى يبدأ بالذوق وينتهى إلى الحكمة العقلية . ثم يقرر طاش كبرى  
 زاده أن العلوم منحصرة فى أن للأشياء وجودا فى أربع مراتب : فى الأعيان  
 وفى الأذهان وفى العبارة وفى الكتابة : « أما العلوم المتعلقة فى الأول من حيث  
 حالها فى نفس الأمر هى العلوم الحقيقية التى لا تتبدل باختلاف الأزمان وتجدد  
 الملل والأديان » أى هى العلم الإلهى ، وهذه تسمى علوما حكيمية إن جرى الباحث  
 عن أحوالها فيها على مقتضى عقلة . وعلوما شرعية إن بحث فيها على قانون  
 الإسلام أى هى الفلسفة وعلم الكلام . والعلوم المتعلقة بالثانية هى العلوم الآلية  
 المعنوية كالمنطق ونحوه ، والعلوم المتعلقة بالآخرين هى العلوم الآلية اللفظية  
 أو الخطية . وهذه هى العلوم المعتمدة فى ديننا هذا لورود شريعتنا على لسان  
 العرب وعلى كتابهم . ثم إن الثلاثة الأخيرة من هذه الأنواع لا سبيل إلى تحصيلها  
 إلا الكسب بالنظر . وأما النوع الأول أى العلم الإلهى فقد يتحصل بالنظر ،  
 وقد يتحصل بالتصفية . فهذا التقسيم اذن يعود فى آخر الأمر إلى تقسيم  
 الطرق إلى نظرية وصوفية أو ذوقية . ولم يقبل الصوفية الطريق الأول ،  
 وأنكروا كل الطرق التى تقوم على النظر . كما أن أهل النظر أنكروا طريق  
 الصوفية ، لأن طريق التصفية صعب الوصول ، لأن محو العلائق - كما يطلب  
 التصوف - إلى حد يودى إلى انكشاف المعارف متعذر ، بل قريب من الممتنع ،  
 وإن أفضى إلى القصد - أى إلى علم - فثباته أبعد منه . ذلك لأنه تجربة ذاتية  
 لا تقوم على قانون عام مسلم به : « ثم إن أدنى وسواس وخاطر يمحو ما حصل

وقطع ما وصل » . وبهذا يفسرون نتائج التصوف تفسيراً مرضياً بحتاً ( pathologique ) وهو رأى يذهب إليه بعض علماء النفس المحدثين فيقولون إنه قد يفسد المزاج ويختلط العقل في أثناء تلك المجاهدات الصعبة والرياضات الشاقة ) .

ويرد الصوفية على هذا بأن العلوم الحاصلة بالنظر مشوبة بأحكام الوهم ، وغير خالصة من عمل الخيال ، وأن المعزلة تلجأ في أحكامها إلى قياس الغائب على الشاهد ، وتنتهى أقيستهم هذه إلى أخطاء شنيعة وضلال ظاهر . وعلى العكس من هذا طريق التصوف ، إنه تصفية روحية ، والفيض من بين العلوم الحقيقية هو الطريق الوحيد للعلم وبواسطته تنكشف علوم إلهية ومعارف ربانية : « ويرد عليهم وارد إلهام هو حديث عهد بربه » ، وأما أن طريق التصوف صعب الوصول فلا يقدح في قوة اليقين وصحة العلم . أما التفسير المرضي للتصوف باعتباره إختلالاً في المزاج ، فإن المتصوفة قلما يحدث لهم هذا : « لأنهم كما أنهم أطباء النفوس والأرواح ، كذلك عارفون بأحوال البدن والأشباح ، فالرياضة على ما شرطوه من الأحوال أمان من العناء والإختلال » . أما ما يحدث لبعض المتصوفة من شذوذ أو اضطراب عقلي ، فإنه نشأ عن شذوذ واضطراب أصلي في النفوس قبل البدء في الطريق .

يعطينا هذا صورة عن بعض النزاع الذي ثار بين أهل النظر من المتكلمين وأهل الذوق من الصوفية ومحاولة كل فريق منهما أن يقدح في طريق

(١) نفس المصدر - ٩ ص ٦٦

(٢) نفس المصدر - ١ ص ٦٤

الآخر وكان بجانب هذا أيضا نزاع بين الصوفية الإشرافية وبين الفلاسفة المشائين ، لا في تصور طريق المعرفة فحسب ، ولكن في مصدر كل من هذين الطريقين ، فمصدر الطريق الإشرافي هو كما يقول السهروردي « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون » ، وأفلاطون هو الفيلسوف الحق لأن حكمه البحثية على طريقة الإشرافيين « وهي التي قررها وأخبر عنها المصدر الأول من الحكماء الذين هم من <sup>(١)</sup> جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء كأغاثاديمون وهرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم ». إنهم في تجربتهم الصوفية ، يتشبهون بالمبادئ الأولى ، ويتخلقون بأخلاق الله ، أى يحققون في أنفسهم ويطوون فيها العالم الأكبر كله ويتجردون عن المادة من جميع الوجوه بالمعارف على ما هي عليه هيئة الوجود (٢) .

أما الحكمة التي عليها الأرسططاليسيون ومن تابعهم من متفلسفة الإسلاميين فهي حكمة متهافئة القواعد باطلة الأصول لضعف قواعدها وبطلان معاقدها (٣) وقد أدى هذا إلى أنهم حرموا من الوصول أى معاينة المعانى ومشاهدة الموجودات مكانة . إنهم لجأوا إلى الفكر ونظم الدليل في صورة قياس وبرهان واعتملوا ونصبوا الحدود والرسوم ولم يعرفوا تناوب الأنوار الإشرافية (٤) . فالأرسططاليسيون إذن عند الإشرافيين لم يصلوا إلى المعارف الحقة ، ماداموا حرموا من طريق الكشف

(١) شرح حكمة الاشراق ص ١٦

(٢) شرح حكمة الاشراق ص ٤

(٣) شرح حكمة الاشراق ص ٥

(٤) شرح حكمة الاشراق ص ٢٠

والمعانيمة وإشراق المعارف . . لم يعرفوا الحكمة المؤسسة على الإشراق ،  
«الكشف ، حكمة المشاركة من أهل فارس . إن حكمتهم كشفية ذوقية ،  
فنسبت إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها  
بالإشراقات على الأنفس عند تجردها . » وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على  
الذوق والكشف ، وكذا قدماء اليونان ، خلا أرسطو وشيعته فان اعتمادهم  
كان على البحث والبرهان لا غير <sup>(١)</sup> ، ويهاجم السهروردي ابن سينا لمشائيته  
ولمهاجمته لأفلاطون ويرى أن الالتحام بأرسطو لا يؤدي إلى المعرفة الحقة .  
غير أن الاشراقية اتخذت بالرغم من هذا مبدءاً لها دراسة المنطق الأرسططاليسى،  
بل جمعت دراسته رياضة روحية ، وقد أدى هذا إلى عملية إصلاح كبيرة  
فى المنطق الأرسططاليسى <sup>(٢)</sup> .

وسنتكلم عن هذه المحاولة فى الفصل الثانى . ولكن ما أريد أن أوجه إليه  
الأنظار أنه كان هناك نزاع بين الفلاسفة والصوفية حول طريق البحث ،  
وأن الصوفية رفضوا العقل ، وأداته وآلته أى المنطق - سواء أكان منطقاً  
أرسططاليسياً أو منطقياً اسلامياً .

ويلاحظ أن الصوفية يرفضون المنطق الأرسططاليسى من حيث أنه طريق  
نظري ، ولهذا لم يتعرضوا لنقد تفصيلات هذا المنطق، ولم يحاولوا وضع منطق  
جديد . ولكن الاشراقية الصوفية اتخذت المنطق رياضة عقلية ثمعات فيه ، وسرى  
السهروردي ينتقد بعض مباحث المنطق الأرسططاليسى أولاً، ثم يضع مذهباً

---

(١) شرح حكمة الاشراق ص ١٢

(٢) شرح حكمة الاشراق ص ٢٠

منطقياً آخر ، أو بمعنى أدق يختصر المنطق الأرسططاليسى الاختصاراً مبتكراً .  
ثانياً . وهو يسمى كثيراً من آرائه المبتكرة مباحث اشراقية بحيث يمكننا  
نحن أن نطلق على مجموع تلك الآراء : « المنطق الإشراقى » ، وسنبعث فى  
الفصل القادم موقف السهروردى من المنطق الأرسططاليسى ، بل من المنطق  
اليونانى ومحاولته المنطقية الجديدة .

## الفصل الثاني

### المنطق الإشراقي

قلنا إن للسهروردي تجاه المنطق الأرسطاطاليسي موقفا مزدوجا ، فهو أولا يقبل المنطق عامة ، ويعتبره إحدى رياضات المتصوفة الإشراقية ، ثم يضع منطقا جديدا ، أو يحاول أن يختصر هذا المنطق ثانيا . وقلنا إنه بهذا يخالف الصوفية الذين لم يقبلوا أى صورة من صور التفكير النظرى ، وإن كان السهروردي نفسه يصرح بأنه توصل إلى إبتكار هذا المنطق بواسطة الذوق ، ويسمى كثيرا من أبحاثه الجديدة « ضوابط إشراقية » فيقرر أنه فى حكمة الإشراق يبدأ على سياق يبتنى على الذوق والكشف والمشاهدة ومشاهدة الأنوار بخلاف سياق المشائين الذى يبتنى على البحث الصرف . ويصف هذا السياق العرفى بأنه « سياق آخر وطريق أغرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل أتعابا فى التحصيل » (١) ويقرر فى فقرة أخرى أنه سيجعل الآلة الواقية للذكر — أى المنطق — مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد (٢) . ويشرح الشارح هذا المنطق الإشراقى بأنه موجز ، حذف منه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال ، وأن السهروردي بين أشياء كانت فى طريقتهم غير محصلة ولا مهذبة ، ويصف السهروردي كيفية حصوله على هذا المنطق الموجز فيقول « لم يحصل لى أولا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر — ثم

١ — شرح حكمة الإشراق . ص ١٥ — ١٦

٢ — شرح . ص ٢٧

طلبت الحجة عليه<sup>(١)</sup> أى أنه حصل عليه بالذوق ، ثم حاول البرهنة عليه نظرياً . وهذا ما يجعلنا نسميه منطقاً اشراقياً ، بالرغم مما فى هذه التسمية من تناقض . ومن شكتنا فى صحة ما يقرره السهروردى أنه قد حصل عليه بالذوق أو بالإشراق . إنه محاولة عقلية بلا شك . بل استند فيه على فيلسوف إسلامى سبقه هو أبو البركات البغدادي . وقد استند عليه بالذات فى بحثه للحد الأرسطاليسى واستخلص من آراء أبي البركات - براءة - مادته (٢) .

وينقسم هذا المنطق الإشراقي عند السهروردى إلى : مبحث التعريف الاشراقي ، ومبحث القضايا الاشراقية ، ومبحث القياس الاشراقي .

أما مبحث التعريف ، فللسهروردى نحوه موقف مزدوج : فهو أولاً ينكر التعريف الأرسطاليسى ، ثم يضع ثانياً مبحثه الخاص عن التعريف .

يبدأ السهروردى نقده للتعريف الأرسطاليسى بعرض آراء الأرسطاليسين والمتكلمين فى التعريف ، واختلافهما فيه ، ونقض الأخيرين لاستناد التعريف بالحد إلى فكرة الماهية أى الجنس والفصل (٣) . ثم يضع نقده هو للتعريف الأرسطاليسى .

فيذكر أن الأرسطاليسيين يذهبون إلى أن التعريف يتكون من الذائنين أى الجنس والفصل . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يقررون أن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم ، وهذا يؤدى إلى إنهار مبحث التعريف بالحد جميعه ، لأن الفصل ليس إلا الصفات الكلية التى يتميز بها أفراد حقيقة واحدة عن

(١) شرح .... ص ١٦

(٢) أبو البركات البغدادي : المعتبر ج ص ٦٠

(٣) شرح حكمة الاشراق . ص ٥٢ - ٦٥

أفراد غيرها من الحقائق التي تشترك معها في جنس واحد . فالفصل إذن هو الذاتي الخاص ، فاذا وجد في غير المحدود ، لم يكن خاصا وقد اعتبر خاصاً به ، وغير محسوس ، فهو مجهول مع الشيء ، فلا يمكن التعريف به ، لوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف . أما إذا عرف بالأمور العامة - أى الشاملة له ولغيره فلا تختص به هو بالذات - فلا يكون تعريفا خاصا ، كما افترض من قبل . والطريق الحقيقي للتعرف هو : إما طريق الاحساس ، فالأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك . وإما طريق الكشف العيان - وهو أدق الطرق وأوثقها (١) .

نم يهاجم السهروردى فكرة الذاتيات وقيام التعريف عليها ، فيقول : « من ذكر ما عرف من الذاتيات - لم يأمن وجود ذاتى آخر غفل عنه . وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك . وليس للمعرف حينئذ أن يقول لو كانت صفة أخرى لأطلعت عليها إذ كثيرة الصفات غير ظاهرة » يقصد السهروردى بذلك أن الطاقة الانسانية لا تستطيع الاحاطة بجميع ذاتيات الحقيقة التي يطلب حدها ، فمعارف الانسان ضئيلة تماما مع عدم تمكنه الوصول إلى كنه كثير من الأشياء . أما التعلل بأنه لو كان للحقيقة ذاتى آخر ، ما استطعنا الوصول إلى الماهية بدونه - وعلى هذا الاساس ينكرون أى ذاتى آخر الماهية - فتعليل خاطيء « لأن الحقيقة انما تكون عرفت إذا عرف جميع ذاتياتها ، فاذا انقده جواز ذاتى ، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة ، بل تكون مشكوكة . ويستخلص السهروردى من هذا أن الإتيان بالحد كما التزم المشاؤون - أى تركيبه من الجنس والفصل - غير ممكن . ويعمل

الشارح الشيرازى هذا إما بجواز الاخلال بذاتى لم يعرف ، وما لصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة . ولهذا عدل المشاؤون إلى الرسوم المؤلفة من الخواص . ويقرر السهروردى آخر الأمر أن « صاحب المشائين » أى أرسططاليس - اعترف بصعوبة الاتيان بالحد (١) . هذا هو موقف السهروردى تجاه التعريف الحقيقى الارسططاليسى . ولكنه لم يكتف بهذا الموقف الهادم . بل وضع مبحثاً للتعريف ، نستطيع أن نعرضه طبقاً للشذرات القليلة التى تركها لنا فى كتابة حكمة الاشراق وبعض الجمل التى نقلها القطب الشيرازى عن كتاب المطارحات للسهروردى .

يرى السهروردى أن الشئ إذا عرف لمن يعرف فينبغى أن يكون التعريف بأمور تخصه إما لتخصيص الآحاد ، أو لتخصيص البعض ، أو للاجتماع . أما عبارة « لتخصيص الآحاد » فيشرحها الشارح بأن يكون كل واحد من تلك الأمور التى هى أجزاء المعرفة مختصاً بالشئ كقولنا شئ تعريف الانسان « إنه ناطق ضاحك كانب متفكر » ، ويعتبر الشارح هذا التعريف - إذا ما حاولنا أن نرده إلى صورة منطقية يونانية - رسماً ناقصاً تخلوه من الجنس . أما عبارة « لتخصيص البعض » فيشرحها الشارح « بأن يكون بعض أجزاء المعرفة مختصاً بالمعرف دون البعض » ويعتبر الشارح هذا التعريف حداً تاماً أو رسماً تاماً إذا كان جزء المعرفة غير المختص جنساً قريباً وجزء المعرفة المختص إما فصل وإما خامة . فإذا أردنا أن نعرف الانسان قلنا أنه حيوان ناطق أو ضاحك . والتعريف الاول حد تام والثانى رسم تام . ويعتبره حداً ناقصاً ، أو رسماً ناقصاً

إن كان الجزء المعروف غير المختص بجنسا بعيداً ، أو أن كان الجزء المعروف المختص إما فصلاً وإما خاصة . فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا إنه جوهر ناطق أو ضاحك . ويرى الشارح هذا أيضاً إذا ما أبدلنا الجنس القريب بالعرض فنقول إنه ماش ناطق أو ضاحك . أما عبارة « أو للاجتماع » فيشرحها الشارح « بأن يكون التعريف بأمور لا تختص أحادها بشيء ولا بعضها بل تخصه للاجتماع — هو أن يختص مجموعها بالشئ دون شئ من أجزائه ، ويعتبر الشارح هذا التعريف رسماً ناقصاً ، لأنه بالخاصة المركبة أى أن اختصاصه إنما يحصل بالتركيب ، فنقول في تعريف الخفاش إنه طائر ولود . . . وكل واحد من هذين الأمرين — أى أنه طائر وأنه ولود — أعم من الخفاش ومجموعهما يختص به <sup>(١)</sup> » . فالتعريف اذن يحتوى على ثلاثة أنواع : هو أن يكون بأمور تختص الشئ أما لتخصيص الآحاد ، أو لتخصيص البعض ، أو للاجتماع . وهذا النوع الأخير من التعاريف يعتبره السهروردي أكمل أنواعها . يفسر الشارح هذا — عن كتاب المطارحات للسهروردي — بأنه ليس هناك الا تعريفات بأمور تخص الاجتماع ، كما نقول في تعريف الإنسان : إنه المنتصب القائمة البادى البشرية عريض الأظفار ، لأن كلا من هذه الأمور ، وإن جاز وجودها في غير الإنسان ، لكن تختص به دون غيره ، مما نعرفه من الماهيات ، وما به يتحصل تميزه ، ولا يقدح فيه جواز كون المجموع في ماهية أخرى لا نعرفها . ويرى أن هذه الصعوبة إنما هي في الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية ، فانه إذا عبر عن الإنسان بالحيوان الضاحك المنتصب القائمة البادى البشرية ، كان حداً تاماً لا يمنع عن الاصطلاح عليه ، ولا يجوز تبديله بأن يقال : هو حيوان ناطق عريض الأظفار . . . فإن كل

واحد مما ذكر في الأول ذاتي بحسب المفهوم والعناية ، ولا يجوز تبديل ذاتيات الحد ولا الزيادة ولا التقصان فيها : وهذا عند السهروردي ليس برسم ، لأنه باللوازم ، والراسم يعرف أن هذا الاسم ليس لهذه المحمولات ، بل لأمر ينتقل الذهن منها إليه ، بخلاف الحاد بحسب العناية ، فان الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات التي كلها ذاتي بحسب المفهوم<sup>(١)</sup> . وينقل الشارح عن السهروردي أن الحد المفهومي ينتفع به في العلوم تقعا لا يقصر عن الذي بحسب الماهية والحقيقة<sup>(٢)</sup> ، ويردد هذا في فقرة أخرى أيضا . بل إن الحد المفهومي — عنده — أصبح من الحد بحسب الحقيقة ولا صعوبة فيه ، لأن الحد بحسب الحقيقة — كما يذكر — قد يتقدح وجوده في ماهية أخرى لا يعلمها الحاد ، كما أنه يجوز الإخلال بذاتي للشيء لم يطلع عليه . وعلى العموم تكثر في هذا الحد الأغاليط الحدية . ويفرق السهروردي بين الحد بحسب المفهوم والعناية وبين الرسم ، لأن الرسم يحصل باللوازم . بينما الحد المفهومي هو مجموعة المحمولات الذاتية التي تطلق على الشيء بحسب المفهوم<sup>(٣)</sup> .

هل هنالك صلة بين التعريف بحسب المفهوم والعناية والتعريف بحسب الاسم ؟ في الواقع لا توجد صلة ما ، لأن التعريف بحسب المفهوم والعناية هو تصور أمور موجودة بالفعل : أما التعريف بحسب الاسم فهو « تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج سواء كانت موجودة أم لا » فهناك إذن فرق بين الإثنين . والتعريف بحسب المفهوم والعناية شيء جديد

---

(١) شرح ..... ص ٦٢

(٢) شرح ..... ص ٥٢

(٣) شرح ..... ص ٧٢

لا يشبه الحد الأرسطاليسى ويبتعد أيضا عن الحد الإسمى .

أنكر السهروردى الحد الارسططاليسى — كما رأينا — ووضع حداً يخالف الحد فى جوهره . وجوهر الحد الارسططاليسى هو فكرة الماهية وتكوينها من الجنس والفصل . واستناد الحد عند أرسطو إلى هذه الفكرة لم يقبله السهروردى لأسباب تتصل بمذهبه العام، ولذلك خلا الحد عنده من فكرة الماهية أو من هذا العنصر الميتافيزيقي . ويكاد السهروردى يتفق مع المتكلمين فى انكارهم لاستناد الحد على الماهية وتكوينها من الجنس والفصل . ولكنه يختلف عنهم فى اعتباره الحد بحسب العناية هو محمولات ذاتية تطلق على الشيء بحسب المفهوم . ولكن هل نستطيع أن نقبل من السهروردى اعتباره الخاصة من الذاتيات ؟ أو بمعنى أدق هل نستطيع أن نرجع هذا الحد — كما أرجعه الشارح — إلى الرسم الناقص بالرغم من أن السهروردى لا يقر بهذا . . . . . فإلحج الأثر الجالينى فيه ؟ ومع ذلك يمكننى أن أقول إنه على فرض وجود هذا الأثر الجالينى ، فهو عنصر غير أرسططاليسى على الإطلاق .

أما مبحث القضايا بالإشرافى فيضع السهروردى فيه آراء مبتكرة . فلم يوافق إلى تقاسيم القضايا التى وضعها أرسطو . بل حاول أن يرد جميع تلك القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية التى يسميها بالضرورية البتانة — والبتانة من البت أى الجزم والقطع (١) .

إن القضايا تنقسم باعتبار الكمية وباعتبار الكيفية وباعتبار الجهة . وهذا هو التقسيم الأرسططاليسى المشهور والذى يكاد يقبله المنطق الصورى حق

الآن ، ولكن السهروردي يهاجمه أو ينقده . أما في باب الكمية فيتخلص السهروردي من الإهمال والبعضية بالافتراض . أما في باب الكيفية فيتخلص من السلب بالعدول ، فإذا صار السلب جزءا للموضوع أو المحمول لم يكن قاطعا للنسبة ، فتصبح القضايا موجبة . أما في باب الجهة فيجعل السهروردي الجهات من الامكان والامتناع وغيرهما جزءا للمحمول حتى تكون القضايا دائما ضرورية ، وسنرى المحاولة البارة التي قام بها السهروردي للتخلص من توسعات المنطق الارسططاليمي .

أما عن الرد في باب الكمية فيحاول السهروردي أن يتخلص من القضية الجزئية فيقول إنه « في المهمة البعضية الشرطية تقول قد يكون إذا كان أب فلن جد مثلا أو إما قد يكون اب أو جد والبعض فيه إهمال أيضا ، فان أبعاض الشيء كثيرة . فلنجعل لذلك البعض في القياسات إسما خاصا — وليكن مثلا ج . فيقال : كل ج كذا ، فيصير قضية محيطية فيزول عنها الإهمال المغايط . ولكن لماذا يريد السهروردي أن يتخلص من القضية الجزئية ؟ إنه يرى أنه لا ينتفع بالقضية البعضية أي القضية الجزئية إلا في بعض مواضع العكس والقيض وكذا في الشرطيات . . . كما يقال : قد يكون إذا كان زيد في البحر فهو غريق ، فليتعين ذلك الحال ولتجعل مستغرقة ، فيقال كلما كان زيد في البحر وليس فيه مركب أو سباحة فهو غريق . وكون صيغة البعض مهمة لا ينكر . أعتبر السهروردي إذن بعض أحوال المقدم في الشرطية كمعض أفراد الموضوع في العملية ، ولما كانت هذه الأفراد في العملية مهمة أو بعضية — وقد افترضت كلية — فيجب أيضا جعل بعض أحوال المقدم البعضية أو الجزئية في الشرطية كلية . فالسهروردي يتخلص من الإهمال

والبعضية بالافتراض . وطريقته في هذا هو أن يحذف إرسال كمية الموضوع أو إهمالها من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه يسمى الابعاض المحكوم عليها في القضايا الجزئية بأسماء معينة ، ثم يحكم على هذا الاسم الافتراضى بحكم كلى شامل لكل فرد من أفراد هذا الاسم الافتراضى . وهذه القضايا الكلية هي وحدها التي يرى السهروردى أنها تفيد في العلوم من ناحية ، وتضبط أحكام القضايا وتسهلها من ناحية أخرى . يقول السهروردى : « إذا تفحصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشيء مهملًا دون أن يعين ذلك البعض . فإذا عمل على ما قلنا ، لا تبقى القضية الا محيطة ، فان الشواخص لا يطلب حالها في العلوم اذ لا برهان . وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل » (١) .

أما في باب الكيفية فيحاول السهروردى التخلص من القضايا السالبة ، فيرد القضايا كلها الى القضية الكلية الموجبة ، وذلك بأن « يجعل السالب في المحيطة جزء المحمول والموضوع حتى لا يكون لنا قضية الا موجبة » (٢) أما جزء المحمول - وذلك بأن يجعله بعد الرابطة - لأنه اذا وضع قبلها كان قاطعا للنسبة . يرى السهروردى أن السالبة هي التي يكون سلبها قاطعا للرابطة ، وفي العربية يذعى أن يكون السلب مقدما على الرابطة ليتفها كقولهم : زيد ليس هو كائنا ، وهذه القضية عند السهروردى هي القضية السالبة . لكن إذا ارتبط السالب بالرابطة ، فصار أحد جزئها (أحد جزئي القضية - الموضوع أو المحمول) فالربط الايجابى بعد ذاك ، يقال : زيد هو لا كاتب . وقد صير السالب جزء المحمول ، فالمحمول الآن ليس إذن كاتب ، بل - لا كاتب - وحينئذ تسمى القضية موجبة معدولة . رد السهروردى إذن جميع القضايا السالبة إلى قضايا

موجبة معدولة الموضع أو المحمول ، وعلى هذا تصير القضايا كلها موجبة كلية (١) .

أما في باب الجهة فقد فرد السهروردي القضايا جميعها إلى الموجبة الضرورية وهي ما يسميها بالبتانة ، يقول : « إنه لما كان الممكن مكانه ضرورياً والممتنع امتناعه ضرورياً والواجب وجوبه كذلك ، فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسميه أجزاء للمحمولات ، حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية ، كما تقول كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً ، أو يجب أن يكون حيواناً ، أو يمتنع أن يكون حجراً . فهذه هي الضرورية البتانة » (٢) وتفسير هذا : أن الممكن أو الممتنع أو الضروري لما جعل كل منهم موضوعاً للقضية ، وحمل على كل منهم مكانه أو امتناعه أو ضروريته ، اعتبر العقل هذا الحمل في الحالات الثلاثة ضرورياً ، واعتبر مادة القضية ضرورية ، وجعل الجهات كلها أجزاء للمحمولات فأصبحت القضايا كلها ضرورية بتانة (٢) . ويرى السهروردي أن البتانة هي الوحيدة التي تستخدم في العلوم ، أما القضايا الممتنعة والممكنة فلا تستخدم على الإطلاق . ولا يحدث هذا في الأحكام الدائمة بل في الأحكام الوقتية .. يقول السهروردي : « إنا إذا طلبنا في العلوم إمكان شيء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا . ولا يمكننا أن نحكم حكماً جازماً بـ «إلا بما نعلم أنه بالضرورة كذا» . فلا يورد من القضايا إلا البتانة ، حتى إذا كان من الممكن ما يقع في كل واحد (أي من الأفراد الشخصية) وقتنا ما - كالتنفس - صح أن يقال كل إنسان بالضرورة يتنفس وقتاً ما ، وكون

١ شرح : ص ١٠٥

٢ شرح : ص ٨٤

٣ شرح : ص ٨٤

الإنسان ضرورى التنفس وقتا ما - يلزمه أبدا . و كونه ضرورى اللاتنفس فى وقت غير ذلك الوقت أيضا - أمر يلزمه أبدا . وهذا زائد على الكتابة ، فانها وإن كانت ضرورية الإمكان ، ليست ضرورية الوقوع وقتا ما .

وينبغى أن نلاحظ مسألتين على جانب كبير من الأهمية فى رد القضايا إلى الضرورية البتامة :

أما الأولى فهى أنه ليس من اللازم أن ندرج الجهة فى المحمول فى القضايا الضرورية نفسها ، لأنه لا حاجة إلى تكرير الجهة ، بينما القرينة دالة على الضرورة فليس من اللازم إذن أن نرد - كل إنسان هو بالضرورة حيوان - إلى القول : بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيوانا . يقول السهرودى : « إذا كانت القضية ضرورية كفاتا جهة الربط فحسب ، أو أن يفرض كونها بتاته دون إدخال جهة أخرى فى المحمول مثل أن تقول : كل إنسان بته هو حيوان . أما فى غير هذه القضايا ، فيجب إدراج الجهة فى المحمول .

أما المسألة الثانية : فهى أنه لا ينبغى التعرض للسلب بعد التعرض للجهات . وتفسير هذا : أن السلب التام هو ما يكون ضروريا ، وهذا السلب الضرورى يعتبر إيجابا إذا ما غيرنا مفهومه بمفهوم الامتناع ولفظ السلب بلفظ الامتناع ، « فكل إنسان ليس بحجر » تنقلب إلى « كل إنسان يمتنع أن يكون حجرا » فمفهوم الامتناع هنا أوقع السلب تحت الإيجاب . وعلى هذا لم تكن ثمة حاجة إلى تغيير السلب بعد تغيير الجهة ، وهذا ما يحدث أيضا فى القضايا الممكنة ، أى فى السلب غير التام ، أو السلب الامكانى ، فان السلب فى القضية الممكنة ينقلب إلى موجبة ، وذلك بمجرد إدراج الجهة فى المحمول . يقول السهرودى : « لنا أن لا تعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات ، فان السلب التام من الضرورى ،

وقد دخل تحت الإيجاب اذا ورد الامتناع على ما ذكرنا ، وكذا الامكان .  
واعلم أن القضية أيضا حكم عقلي سواء عبر عنه بالرفع أو بالنفي فانه حكم  
في الذهن ليس بانتفاء محض . وهو اثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء ،  
والشيء لم يخرج عن الانتفاء والثبوت . أما النفي والاثبات في العقل فهما  
حكمان ذهنيان حالهما شيء آخر ، فالمعقول اذن لم يحكم عليه بحال ما فليس  
بمنفي ولا مثبت ، بل هو في نفسه أما متنف أو ثابت (١) . يكاد السهروردي  
يعترف هنا بالسلب ، فهو يعتبره حكما عقليا ، ولكنه يعود فيقول إنه اثبات من  
حيث أنه حكم بالانتفاء . وكل حكم بالاثبات أو بالنفي فهو اثبات .

والسبب الذي يدعو السهروردي إلى الاعتراف بالسلب في هذه الصورة  
هو أهمية السلب في مبحث التناقض ، يقول صاحب التعليقات : « إنا معشر  
الاشراقين لسنا ممن يجوز أن يطوى جانب اعتبار السلوب طيا ، ويهمل جانب  
النقائص إهمالا ، فيصير مساغا لتطرق الأغاليط إلى الأذهان ، ومحللولوج  
شياطين الأوهام بشروها وظلماتها الى سماء الحكمة بدعائم البراهين المنورة  
باشراقات العقل ، بل الواجب اعتبار العقود السالبة البسيطة أولا ، ثم عطف  
النظر إلى إيجاب سلوبها الموضوعات وجعل الموجبات التي محمولاتها تلك  
السوالب ضروريات بتات » (٢) فالسبب اذن الذي يدعو الاشراقين - أو بمعنى  
أدق السهروردي - إلى اعتبار الساب ، هو كما قلنا من قبل - أن له عملا  
هاما في مسألة التناقض ، وهي مسألة تعرض لها السهروردي كما سئى . ولكن  
اعتبار السلب هذا ، وضعه السهروردي في صورة الإيجاب بل واعتبره اثباتا ،

(١) شرح . . . ص ٨٤ - ٨٦ .

(٢) المصدر عينه ، الصفحات نفسها .

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن السهروردي لم يعترف في باب الكلية والجهة والكيفية إلا بقضية واحدة هي القضية الكلية الموجبة الضرورية وهي البتاة .

فما هي إذن فائدة هذه المحاولة وما هي نتيجتها ؟ علل السهروردي هذا بأنه لا يطلب في العلوم البرهنة على قضايا جزئية ، ولكن ما يطلب هو الحكم الكلي التام ، أو بمعنى أدق القانون العلمي . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن رد جميع القضايا إلى قضية واحدة سيخلص المنطق من كثير من الأبحاث التي لا قيمة لها وسيسهله إلى أقصى الحدود .

أما نتيجة رد القضايا إلى القضية البتاة ، فكانت على جانب من الأهمية في مباحث ثلاثة من المنطق : هي مبحث التناقض ومبحث العكس ومبحث القياس ، بحيث سنجد أنفسنا أمام قواعد منطقية تخالف القواعد اليونانية - أرسططاليسية كانت أو رواقية .

أما التناقض ، فيقول السهروردي بأنه - عند المناطقة - اختلاف قضيتين بالاجاب والسلب لا غير ، وهو يوافقهم في هذا التعريف ، ويوافقهم أيضاً في اعتبار شروط التناقض الثمانية وهي : اتفاق القضيتين في الموضوع والمحمول لفظاً ومعنى ، والكل والجزء ، والقوة ، والفعل ، والشرط ، والاضافة ، والزمان والمكان . ولكن يبدأ الاختلاف بين السهروردي وبين المناطقة الأرسططاليسيين حين يضيف المناطقة في القضايا المحصورة شرطاً وهو الاختلاف في الكلية والجزئية فيكون تقيض ك م - ج ن وتقيض ك س - ج م . وهذا للشرط لازم عند المناطقة ، لأنه بدونيه يمكن أن تكذب القضيتان معاً ، مثل الكلبيين

في مادة الامكان ، كما نقول : كل انسان كاتب ، ولا واحد من الناس بكاتب .  
وأن يصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان أيضا . ومن الامثلة على هذا :  
بعض الناس كاتب - بعض الناس ليس بكاتب .

والحالة الأولى - أي كذب القضيتين معا - يعتبر تضاداً ، لأن التضاد يكون  
بين كم و كس . وحكم القضيتين المتضادتين أنهما لا تصدقان معا ولكنهما  
قد تكذبان معا .

والحالة الثانية دخول تحت التضاد ، لأنها بين جم و جس ، وهاتان  
القضيتان قد تصدقان معا . وحكم القضيتين الداخلتين تحت التضاد أنهما  
لا يكذبان معا ولكن قد يصدقان معا . فعدم اشتراط الاختلاف في الكمية  
يخرج هذه القضايا عن أن تكون تناقضا إلى أن تكون صوراً أخرى من  
الاستدلالات المباشرة . فلا بد إذن من إضافة هذا الشرط .

ولكن السهروردي لم يقبل إضافة هذا الشرط التاسع ، كما أنه لم يقبل  
إضافة شرط عاشر أيضا هو الاختلاف في الجهات ، فقال : « لا يحتاج إلى  
زيادة شرط ، بل سلب ما أوجبناه بعينه » وهذه هي عملية التناقض عند  
السهروردي .. أن يسلب المستدل ما أوجبه بذاته بدون تغيير في الكمية ، وهذا  
ما أملاه عليه مذهبه العام الذي يقرر أن القضية المستعملة في العلوم هي  
الضرورة البتامة . وتقيض القضية البتامة « كل فلان بالضرورة هو ممكن أن  
يكون بهمانا » ، هو « ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكون بهمانا »  
وهكذا في غيره : إذا قلنا لا شيء من الإنسان بحجر مثلاً ، نقيضه ليس لا  
شيء من الإنسان بحجر . وقد سلب ما أوجبناه بعينه في النقيضين . فالتناقض

إذن عند السهروردى هو إدخال حرف السلب لا غير من غير تغيير فى جهة أو  
فى كمية ، فالقضية الأولى التى يعتبرها الأرسططاليسيون كم نقيضها عندهم  
جس والقضية الثانية ليس نقيضها عندهم جم أما السهروردى فاعتبر نقيض  
كل من تلك القضيتين إدخال حرف السلب على القضية ، ولكن يلزم من  
القضية للنقيض لوازم جزئية ، فاذا قلنا بالضرورة كل إنسان حيوان ، فنقيضه  
ليس كل إنسان بالضرورة حيوانا ، ويلزم من هذا النقيض « بعض الانسان  
ليس بحيوان بالامكان » ، فهذه القضية الجزئية لازم من لوازم القضية « ليس كل  
إنسان حيوانا » ، وإذا قلنا لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة ، فنقيضه  
ليس لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة ، ويلزم من هذا النقيض ، بعض  
الانسان حجر بالامكان ، يقول السهروردى : « لزوم من سلب الاستغراق فى  
الايجاب تيقن سلب البعض مع جواز الايجاب فى البعض ، ومن سلب  
الاستغراق فى السلب تيقن سلب البعض وجواز سلب البعض » وهذه هى  
بفائدة القضية الجزئية .

وقد اعترف السهروردى بفائدة القضية البعضية فى بعض نواحي التناقض  
والعكس فقال : « ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس  
والنقيض ، ولكن هذه الفائدة هى أنها مجرد لوازم للنقيض ، وليس لها بعد  
ذلك ثمة فائدة فى التناقض ، لأنه ليس لها هى نفسها نقيض : « القضية التى  
خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض » أى ليس لها نقيض من  
جنسها ، لأننا إذا أدخلنا حرف السلب على البعضية ، أدى هذا الإدخال إلى  
تغاير الموضوعين فلا يصح أن نقول - بعض الحيوان إنسان ، ليس بعض  
الحيوان إنسانا : « لأنه مبهمل التصور فيجوز أن يكون البعض الذى هو إنسان

غير البعض الذى ليس بإنسان ، فلم يكن موضوع القضيتين واحداً ، ومعنى هذا الخروج على قاعدة التناقض - هى أن يكون الاختلاف بين القضيتين فى السلب والایجاب لا غير ، ولكن الطريقة التى نستطيع بواسطتها الحصول على تقيض الجزئية هى أن نردها إلى محيطة ، والمحيطة لها تقيض من ذاتها لا يختلف معها إلا فى الكيفية ، يقول السهروردى « إذا عينا البعض وجعلنا له اسماً - كما ذكرنا من جعله مستغرقاً - كان على ما سبق » .

نستطيع أن نقبين من هذا : أولاً أن رد السهروردى للقضايا إلى الضرورية البتامة أثر على مبحث التناقض عنده ، وجعله مختلفاً تمام الاختلاف مع الأرسططاليسين .

ثانياً : أن السهروردى لم ينكر السلب اطلاقاً لفائدته فى التناقض .

ثالثاً : أنه اعترف بفائدة الجزئيات فى بعض مواد التناقض . ويرى السهروردى أن مبحث التناقض - كما يعرضه - يغنى عن كثير من الأبحاث التى وضعها المشاؤون ، ويخلص المنطق من كثير من التطويلات التى لا فائدة لها (١) .

أما فى العكس - وأقصد العكس المستوى - فإن السهروردى يعترف أيضاً بفائدة القضية الجزئية ولزومها . وذلك أن العكس هو جعل موضوع القضية بكلية محمولاً ، والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية ، وبقاء الصدق والكذب بحالهما ، فإذا أردنا أن نأتى بعكس القضية : كل إنسان حيوان ، لم

نستطع أن نقول : كل حيوان إنسان . وذلك لأن الموضوع في القضية الأولى  
 مأخوذ من المحمول ، لأن المحمول أعم من الموضوع . ولكن في العكس  
 حملنا المحمول على الموضوع ، أو بمعنى أدق حملنا الخاص على كل أفراد العام  
 فخرجنا إذن على شرط أساسى من شروط العكس . وهو عدم استغراق  
 أحد في العكس لم يكن مستغرقا في الأصل . . . فحيوان لم تستغرق في  
 الأصل واستغرقت في الفرع . ويعترف السهروردى بهذا ، ولكن يبدأ  
 الخلاف بينه وبين الأرسططاليسيين في مسألة عكس الموجبة الضرورية ،  
 فالسهروردى يرى أن عكس الموجبة الضرورية موجبة ضرورية ، سواء  
 كانت جهةها — قبل أن ترد إلى ضرورة — إمكانا أو امتناعا أو وجوبا . فالقضية :  
 بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون حيوانا ، عكسها : بالضرورة بعض  
 ما يمكن أن يكون حيوانا فهو إنسان . والقضية : بالضرورة كل إنسان  
 يجب أن يكون حيوانا — تعكس إلى : بالضرورة بعض ما يجب أن يكون  
 حيوانا فهو إنسان ، والقضية : بالضرورة كل إنسان يمتنع أن يكون حجرا  
 تعكس إلى : بالضرورة بعض ما يمتنع أن يكون حجرا فهو إنسان .  
 فالسهروردى إذن ينقل الجهة كما هي إلى العكس لتصبح القضايا كلها  
 ضرورية . بتاتة : « عكس الضرورية البتاتة الموجبة ضرورية بتاتة موجبة ، مع  
 أى جهة كانت ، فالمحيطة والجزئية انعكاس ، على أن شيئا من المحمول  
 يوصف بالموضوع ميملا » (١)

لم يوافق الأرسططاليسيون على عكس الموجهة الضرورية إلى ضرورة :  
لأنه قد يجوز أن يكون المحمول ضروريا للموضوع في الأصل : كل كاتب  
إنسان ، والمحمول ضروري للموضوع في العكس : كل إنسان كاتب ، لأنه  
يكون بالامكان لا بالضرورة . ولهذا اعتبروا عكس القضية الضرورية  
الموجبة قضية ممكنة موجهة . أما السهروردي فلم يقبل هذا لأن القضية الوحيدة  
المقيدة عنده في العلوم هي القضية البتاة الضرورية . غير أنه ينبغي أن نلاحظ  
أن السهروردي لم يعكس للقضية : بالضرورة كل كاتب يجب أن يكون  
إنسانا ، إلى القضية : بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون كاتباً .. بل إلى :  
بالضرورة بعض ما يجب أن يكون إنسانا فهو كاتب (١) .

أما عكس السالبة الكلية الضرورية عند السهروردي فهو سالبة كلية  
ضرورية : إذا كان بالضرورة لشيء من الإنسان بحجر ، عكسها : لشيء  
من الحجر بإنسان بالضرورة ، لأنه إن لم يكن هذا العكس صادقا صدق  
تقيضه : ليس لشيء من الحجر بإنسان بالضرورة .. ولزم عن هذا : بعض  
الحجر إنسان ، لأن السهروردي قرر من قبل أنه يلزم من سلب الاستغراق  
في السلب ، تيقن الإيجاب في البعض . وهذه القضية البعضية إذا ما عكست  
كانت : بعض الإنسان حجر ، وينتج عن هذا كذب الأصل والعكس .  
أما الأصل : وهو بالضرورة لشيء من الإنسان بحجر ، فقد كذب لصدق  
بعض الإنسان حجر ، أما العكس : وهو لشيء من الحجر بإنسان ، فكذب  
لصدق بعض الحجر إنسان ، ويرى السهروردي أن « الضرورية البتاة إذا

كان الامكان جزء محمولها ، فان كان معها سلب ينقل أيضا ، كقولهم : بالضرورة كل انسان هو ممكن أن لا يكون كاتبا ، فهي بتاتة موجبة عكسها : بالضرورة شيء مما يكن أن يكون كاتبا فهو انسان . ان السلب يذغى أن ينقل مع الامكان ، لأن العكس جعل المحمول بكلية موضوعا والموضوع بكلية محمولا : وقد سلطنا في الكلية السالبة المحمول عن الموضوع سلبا كليا ، فيجب أن ينقل هذا الكلى في العكس ، لأنه جعل الموضوع محمولا بكلية لا يجزء منه . السهروردى يتفق مع الأرسططاليسيين في أن عكس السالبة الكلية أى ك س سالبة كلية أى ك س . ويختلف معهم أيضا في مسألة الجهة ، فهم لا ينقلون الموجبة الضرورية — وهى التى تعود اليها سالبة السهروردى الكلية — الى موجبة ضرورية ؛ ولكنهم ينقلونها موجبة ممكنة . وقد عرضنا لهذا من قبل (١) .

أما السالبة الجزئية: فلا تنعكس عند الأرسططاليسيين، ولكن السهروردى يرى أنه من الممكن انعكاسها . فاذا قلنا ليس بعض الحيوان انسان — وعينا هذا البعض من الحيوان الذى ليس بانسان ، وذلك بأن نجعله فرسا أو غيره من الحيوانات غير الانسانية ، وجعلناه كليا ، فقلنا : لا شيء من الفرس بانسان .. استطعنا ببساطة أن نعكس فنقول : لا شيء من الانسان بفرس . ونستطيع كذلك أن نعكس الجزئية السالبة وذلك يجعل السلب جزء المحمول ، فليس بعض الحيوان انسانا هو غير انسان . ثم نعكسها الى بعض غير الانسان حيوان . أما فى الحالة الأولى فانتاردنا القضية الجزئية السالبة الى قضية كلية سالبة ، وذلك بأن نعين النوع الذى سلب عنه المحمول

ونعتبره كلياً ، ثم نسلب عنه المحمول سلماً كلياً . أما في الحالة الثانية فرددنا القضية الجزئية السالبة الى القضية الجزئية الموجبة . وذلك بأن نجعل السلب بعد الرابطة — أى مرتبطاً بالمحمول . والسهروردى يعتبر السلب الحالة ما كانت أداته مرتبطة بالرابطة ، وتلك الحالتين هى التى يمكن فيهما انعكاس الجزئية السالبة . ويرى السهروردى آخر الامر أن ذكر النقيض والعكس والمهملات البعضية لا فائدة منه على الاطلاق ، ولكن ينبغي ذكرها لمعرفة القوانين المنطقية (١) .

أما عن القياس وأشكاله : فان السهروردى يسقط أولاً الشكل الرابع لأنه « السياق البعيد الذى لا يتفطن لقياسيته من نفسه فحذف . » أما أكل الأشكال فهو الأول : « التام من الاقترانيات ما يكون الأوسط محمول المقدمة الأولى فيه وموضوع الثانية ، وهو ، السياق التام (٢) » والشكل الاول عند السهروردى ضرب واحد مكون من قضيتين موجبتين بتاتين — كل ج ب بة وكل ا ب بة ينتج عنهما كل ج ا بة . يقول السهروردى : « يجعل السلب فى المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا قضية إلا موجبة ، ولا يقع الخطب فى نقل الأجزاء فى مقدمات الأقيسة ، ولأن السلب له مدخل فى كون السلب قضية إذ هو جزء التصديق على ما سبق ، فنجعله جزءاً للموجبة » فالسلب إذن لا يجب أن يحذف وإلا خرجت القضية عن أن تكون قضية لانتفاء جزئها ، بل نضعه فى صورة الايجاب . ولكن ليس معنى وضعه فى صورة الايجاب ذكر السبب مع إن إيجاب الامتناع — أى تحويل جهة الامتناع

(١) شرح : ص ٩٢ — ٩٤

(٢) شرح : ص ١٠٢

إلى جهة الوجوب - يغنى عن ذكر السلب الضرورى ، أما الممكن فإن إيجابه وسلبه سواء - كما رأينا من قبل . فالسهروردى يتخلص من السلب فى المقدمة السالبة بجعله جزء المحمول حتى تنقلب المقدمات السالبة إلى موجبة . ويتخلص السهروردى من الكمية البعضية فى المقدمات الجزئية بواسطة الافتراض - كما بينا من قبل - فى رده للقضية الجزئية الوكلية : « إذا كانت المقدمة جزئية فلنجعلها مستغرقة - كما سبق - مثل أن يكون بعض الحيوان ناطقا ، وكل ناطق ضاحك مثلا . فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما وإن كان معها ، وليكن د - فكل د ناطق وكل ناطق كذا ، على ما سبق ، أى كل ناطق ضاحك فينتج كل د ضاحك . ويقرر السهروردى بعد ذلك أنه لا حاجة إلى القول : بعض الحيوان د . ثم ضمها إلى مقدمة أخرى - كل د ضاحك - لى تنتج بعض الحيوان ضاحك . وهى النتيجة المطلوب الوصول إليها ، لأن د فى الحقيقة هو اسم ذلك الحيوان ، فمن العبث إذن أن نحمل على الحيوان اسمه .

أما عن الجهات : فىرى السهروردى أنه ينبغى أن تجعل جزء المحمول حتى تكون القضايا كلها بمثابة « لما كان الطرف الأخير يتعدى إلى الطرف الأوسط بتوسط الأوسط ، فالجهات فى القضية الضرورية البتامة تجعل جزء المحمول فى المقدمتين أو فى إحداهما فيتعدى إلى الأصغر . مثل أن كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة ، وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية ، أو ممكن المشى - ولا يحتاج إلى تطويل كثير فى المختلطات » هذا التطويل الذى يذهب إليه المشاؤون . وينتهى السهروردى إلى القول بأن « الضابط الاشرافى مقنع ، والسياقان الآخران - ويقصد الشكل الثانى والثالث - ذنا بان لهذا السياق » ولكن ليس معنى هذا أن السهروردى لم يبحث هذين الشكلين ،

بل بحثهما في ضوء مذهبه (١) .

أما عن الشكل الثاني فيقول السهروردي : « إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول أحدهما على الآخر من جميع الوجوه أو من وجه واحد ، فيعلم يقينا أنه لو كان أحدهما مما يتصور أن يدخل تحت الآخر ما استحال عليه محموله ، فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما بالآخر : أيهما جعل هو موضوعا في النتيجة وأيهما حمل ، فالنتيجة ضرورية يثباته ، يتكلم السهروردي عن إنتاج القضايا الكلية فحسب ، ولهذا قال : إذا كانت قضيتان محيطتان . أما إذا كان هناك في مقدمات ضروب هذا الشكل مقدمة جزئية ، فينبغي أن تقلب كلية ، يقول السهروردي : « إن كان في السياق جزئية فلتجعل كلية » وعلى هذا رد السهروردي الضربين الثالث والرابع في هذا الشكل وهما :

ج	م
ك	ك
س	س
ج	ح
ك	س

إلى الضربين الأولين . ولم يكن هذا هو الاختلاف الوحيد بين السهروردي وبين أرسطو في هذا الشكل ، بل حاول أن يرد قضايا الضربين الأول والثاني إلى قضيتين موجبتين . وهذان الضربان هما :

ك	ك
م	ك
س	س
ك	ك
س	س

وأما طريقته في الرد فهو أن يجعل الجهات والسلوب جزء المحمول. فالمقدمة :-  
كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة، جعل فيها الامكان جزء المحمول. وكل حجر  
بالضرورة ممتنع الكتابة في هذه المقدمة جعل السلب الضرورة جزء المحمول.  
وذلك بأن أبدل السلب بالامتناع.. وينتج من هاتين المقدمتين أن الإنسان بالضرورة  
ممتنع الحجرية. ومن الملاحظ هنا أن هنا المحمول في المقدمتين السالفتين غير  
متحد، فهو في القضية الأولى : ممكن الكتابة، وفي القضية الثانية : ممتنع  
الكتابة. أما عند أرسطو فينبغي أن يكون المحمول - أى الحد الأوسط - في  
المقدمتين واحدا. يقول السهروردي: « لا يشترط اتحاد المحمول من جميع الوجوه.  
في هذا السياق ». ويلاحظ أيضا أن المقدمتين غير مختلفتين في الكيف بل هما - كما  
رأينا - موجبتان. يقول القطب الشيرازي : إن في هذا الشكل « لا يشترط  
اختلاف مقدمتيه في الكيف عند الإشرافيين بخلافهما عند المشائين ». أما المصدر  
الشيرازي فيرى أن الإشرافيين يقررون اختلاف المقدمتين في الكيف بأحد  
الوجهين، أى بأن تكون إحداها موجبة محصلة والأخرى سالبة بسيطة،  
أو يكونا موجبتين لكن يكون محمول إحداها فقط مشتملا على سلب.

أما عن اشتراك المحمول في المقدمتين فيقول السهروردي : « إنما يعتبر  
الشركة فيما وراء الجهة المجمولة جزء المحمول » فقد اشترك المحمولان المذكوران  
في المقدمتين الآتقتي الذكر في الكتابة، ولكن اختلفت الجهة، فكانت إحداها  
امكانا والأخرى امتناعا، أى تكون الجهة التي تجعل جزءا من محمول  
المقدمة الصغرى مختلفة عن الجهة التي تجعل جزءا من محمول المقدمة الكبرى،  
فالمحمولان إذن يتغايران في الجهة.. يقول السهروردي : « يجوز تغاير جهتي  
القضية فيه ». والحد الأوسط لا ينبغي على هذا الأساس تكراره بتمامه في هذا

الشكل، لأن يراعى فيه أن هناك سلبا في إحدى المقدمتين تحت صورة الامتناع ، كما أن الجهة قد تكون امتناعا في أحدهما وامكانا أو ايجابا في الآخر . يكفي إذن في الانتاج أن يتحدد المحمولان أو الحد الأوسط فيما وراء الجهة .

يختلف إذن هذا «القانون الإشراقى» عن «القانون الأرسططاليسى» الذى يتقل المحمول فى الشكل الثانى بتمامه من المقدمة الصغرى إلى المقدمة الكبرى بدون اختلاف فى الكمية أو الكيفية أو الجهة . فالاشراقيون إذن خرجوا على الشكل الأرسططاليسى فى صورته وشروطه : أما فى صورته ، فلا أنهم لم يشترطوا الاتحاد أو نقل الحد الأوسط بتمامه من الصغرى إلى الكبرى . أما فى شروطه فلا أنهم لم يوافقوا على اختلاف المقدمتين فى الكيف ، بل ردوا التسالبة فى كل حالة إلى موجبة . ويرى السهروردى أنه يمكن بيان هذا القياس بالشكل الأول .. يقول : « ومخرجه من السياق الأول أن هذين القولين قضيتان استحالة على موضوع احدهما ما أمكن على موضوع الأخرى ، وكل قضيتين استحالة على موضوع احدهما ما أمكن على موضوع الأخرى فهو موضوعاهما بالضرورة متباينان » ، يذبح أن هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان ويلزم أيضا عن تباين الموضوعين اختلافهما :

أولا - إذا كان محمول إحدى المقدمتين فى البتة ممكن النسبة مثل كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة - وكان محمول المقدمة الأخرى واجب مثل : كل حجر بالضرورة كاتب ، فيلزم : أن الإنسان بالضرورة غير حجر ، .

ثانيا - إذا كان محمول إحدى المقدمتين فى البتة ممكن النسبة ، ومحمول الأخرى ممتنع النسبة مثل كل إنسان بالضروره ممكن الكتابة ، وكل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة ، فيذبح أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية .

فاختلاف النسبة في الجهة ينتج تباين الموضوعين ، وهذا ما يؤيد النتيجة التي استخلصها السهروردي ببيانه لهذا الشكل بواسطة الشكل الأول . وهذه النتيجة هي : أن هذين القولين قضيتان متناقضتان موضوعهما بالضرورة متباينان . وينتج السهروردي من عرض الشكل الثاني بقوله : « اذا علمنا القانون فكل مقدمتين صادفتاهما على هذا القانون علمنا أن حالهما كما سبق وتركنا التطويل على أصحابه في الضروب والبيان والخلطة » . أما هذا القانون ، فقد ذكرناه من قبل ، وهو اختلاف الموضوعين بحيث يستحيل اثبات محمول أحدهما على موضوع الأخرى ، على أن نرد القضايا كلها الى الكلية الموجبة البتامة . وبغنى هذا عن تطويل المنطق الارسططاليسى في هذا الشكل واعتبار ضروبه أربعة ، وهي في منطق السهروردي واحدة (١) .

أما عن الشكل الثالث فيقول السهروردي : إذا وجدنا شيئا واحدا معينا كالأوسط وصفاً لمحمولين ، علمنا أن شيئا من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة » وهذا التعريف للشكل الثالث يتفق مع التعريف الارسططاليسى له ، فالحد الأوسط هو موضوع في المقدمتين . والنتيجة أن شيئا من المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ، ومعنى هذا أن النتيجة لا بد أن تكون جزئية . والأمثلة التي يعطيها السهروردي تثبت هذا ، فمثلا : إن يكون زيد حيوانا أو زيد إنسانا ، علمنا أن شيئا من الحيوان إنسان ، بل وشيء من الإنسان حيوان على أى طريق كان . وإذا كان هذا الشيء المعين معنى عاما ، فيجعل مستغرقا ، كقولنا : كل انسان حيوان وكل انسان ناطق . فصار هذا الحصر شيئا معينا موصوفا بالأمرين ، فيلزم أن يكون شيء من أحدهما هو الآخر » وهذه النتيجة الجزئية

« هي بعض الحيوان ناطق : بل ان السهروردي يعترف صراحة بأن النتيجة في  
ضروب الشكل الثالث جزئية فيقول: « لا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين  
بالآخر في هذا السياق ، فان المحمولين أو أحدهما ربما يكون أعم من  
الموضوع الذي هو الأوسط والطرف الآخر ، فلا يلزم اتصاف كل أحدهما  
بالآخر ، بل شيء من أحدهما هو الآخر » وإذا كانت النتيجة جزئية ،  
فلا بد أن تكون إحدى المقدمتين جزئية ، لأن النتيجة تتبع الأخس  
من المقدمات .

وعلى هذا لا يشترط في هذا الشكل كلية المقدمتين - تبعا لمذهب السهروردي  
العام الذي يقرر أن القضايا ينبغي أن تكون كلها كلية - بل تكفي فيه كلية إحدى  
المقدمتين : كل انسان حيوان وبعض الانسان كاتب تنتج بعض الحيوان  
كاتب . يقول السهروردي : « وإن كان إحدى المقدمتين مستغرقة والأخرى  
غير مستغرقة بعد الشركة في الموضوع يجوز — فان البعض داخل في الكل -  
فتعين كون الشيء الواحد موصوفا بالمحمولين ، ويلزم اتصاف شيء من  
أحد المحمولين بالآخر » . أما عن السلب ، فيتفق السهروردي فيه مع مذهبه  
العام فيقرر نقله الى المحمول ، حتى تصير القضايا كلها موجبة : كل انسان  
حيوان ، وكل إنسان فهو غير الحجر ، لينتج بعض الحيوان هو غير الحجر  
وإذا ما جعل السلب جزء المحمول كانت القضايا في هذا السياق موجبة ، ولم  
تعد تامة حاجة الى سلب - وكان من الممكن حمل كل من المحمولين على  
الموضوع بالإيجاب - ونتج عن هذا نتيجة موجبة: فمثلا كل إنسان هو لا طائر  
وكل إنسان هو لا فرس أنتج أن شيئا مما يوصف بأنه لا طائر هو لا فرس .  
يروى السهروردي أننا إذا جعلنا الجهات والالوان أجزاء للمحمول في

المقدمتين استغتبنا عن ضروب كثيرة . ثم يقول إن مدار هذا الشكل «هو يتقن  
إلتصاف شيء واحد بشيئين ، ومخرجه من الشكل الأول أن هذين القولين  
قضيتان فيهما شيء ما وصف بكلا المحمولين ، وكل قضيتين فيهما شيء ما وصف  
بكلا المحمولين ، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر ، فهذان  
القولان هكذا حالهما » (١) .

أما عن القياسات الشرطية فيقرر السهروردي أن شرائطها تشبه شرائط  
القياس الحملى ، ولذلك لم يجد السهروردي داعيا لتكرار بحثها (٢) .

والآن تبين لنا أن رد القضايا الى القضية الكلية الموجبة البتامة كان له أثر  
كبير على مباحث القياس ، وأنه نتج عن هذا خروج تلك المباحث فى كثير من  
أبحاثها عن المباحث اليونانية .

\* \* \*

تلك هى محاولة السهروردي المنطقية ، وهى محاولة من أعمق المحاولات  
فى تاريخ المنطق على العموم ، لا نجد لها مثيلا لدى مفكرى الإسلام ، ولا لدى  
مفكرى اليونان من قبلهم . فقد وضع كما رأينا مبحثا فى الحد ، من المرجح أنه  
لم يتأثر فيه الى حد ما بمؤثرات خارجية . ثم وضع مبحثا فى القضايا حاول أن  
يرد فيه جميع القضايا الى القضايا التى أسماها بالبتامة . ولم يعترف بفائدة ما  
للقضية الجزئية إلا فى بعض نواحي العكس والتناقض وبعض ضروب الاقيسة ،  
فغير بهذا كثيرا من أصول المنطق الأرسططاليسى . والسهروردي يشبه - إلى

---

(١) شرح : ص ١١٢ — ١١٤

(٢) شرح : ص ١١٤ — ١١٦

جد كبير — المناطقة الرياضيين المعاصرين في أوربة الذين حاولوا إختصار منطق أرسطو. غير أننا يجب أن نلاحظ أن نقد السهروردي للمنطق الأرسططاليسى من ناحية، ومنطقه الجديد من ناحية أخرى لا يمثل الصوفية في شيء، لأنه نقد للمنطق من ناحية عقلية ووضع منطقاً عقلياً، بينما الصوفية لا يعترفون بأى صورة من صور الفكر العقلى، ولا ينقدون المنطق الأرسططاليسى أو أى صورة من صور التفكير من وجهة منطقية نظرية، والسكن ينقدونه من ناحية أنه يخالف فى جوهره طريق الصوفية وهو الكشف أو الذوق.

\* \* \*

وبهذا ينتهى بحثنا لموقف مفكرى الإسلام — متكلمين أو أصوليين أو فقهاء أو صوفية أو فلاسفة — من المنطق الأرسططاليسى وغيره .. ونحن حاول فى الصفحات القادمة أن نبين انتقال هذا المنهج إلى دائرة العلماء .

# الباب الخامس

## مناهج البحث لدى علماء العلوم

الكيميائية والطبيعية والرياضية في العالم الاسلامي

### الفصل الأول

#### انتقال العلم الى العالم الاسلامي

لسنا نحاول في هذا الفصل تأريخ انتقال العلوم الكيميائية والطبيعية والطبية والرياضية إلى العالم الإسلامي . إنني أؤخر هذا التاريخ لبحث مستقل شامل ، أرجو أن أقوم به قريبا إن شاء الله . ومن المؤكد أن حركة انتقال التراث العلمي قبل الإسلام - وبخاصة التراث اليوناني - إلى العالم الإسلامي قد حظى بعناية جيل من جبابرة الباحثين ، وقد حاولوا توضيح هذا الانتقال .. طرقه وأساليبه ورجاله . وكان بحث لوكلير عن تاريخ الطب عند العرب مثالا يحتذى في دقة البحث والإحاطة بالموضوع ، كما قام براون أيضا بالكتابة في نفس الموضوع ، ثم تتابعت الأبحاث في مختلف النطاقات ، وفي أقسام العلم الأخرى من طبيعية وكيميائية ورياضية . وبالرغم من دقة ما كتب ومعرفة الباحثين المتعددين لمصادر أبحاثهم معرفة تامة ، فإن مرور السنين يكشف لنا عن وثائق جديدة تزيد البحث خصوبة وتدعو إلى الكتابة فيه مرة بل مرات أخرى .

أما نحن في هذا الكتاب الذي بين أيدينا فأننا نؤرخ لمنهج المسلمين

الإبداعى ، ولا نتعرض لهذا الانتقال إلا فى صورة عامة ، محاولين فقط أن نستخرج منه بعض نماذج المنهج لدى بعض العلماء التطبيقيين .

لقد ذهب كثيرون من مؤرخى العلم إلى أن العلم العربى لم يبدأ إلا حين انتقل مجلس التعليم الطبى والعلمى من الاسكندرية فى عهد الخليفة الأموى عمر بن عبد العزيز إلى انطاكية ومنها إلى حران ومنها إلى مرو متخذاً رحلة طويلة انتهت إلى بغداد ، ومن ثم بدأت الجامعات العلمية فى بغداد حركة الترجمة من ناحية ، والبحث العلمى من ناحية أخرى . وقد استدعى خلفاء بنى العباس هؤلاء الترجمة إلى قصورهم ، وبنى المأمون بعد ذلك بيت الحكمة ، وبدأ البحث التجريبى فى مختلف العلوم .

نستطيع إذن أن نقول : إن تاريخ العلم عند العرب يبدأ بهجرة المكتبة اليونانية الاسكندرانية إلى بغداد ، ثم أعقبها هجرة علمية أخرى من بلاد الأعاجم - فارس القديمة - تحمل إلى العالم العربى « علم إيران » . ثم هجرة ثالثة أتت من الهند والسند تحمل الكثير من آراء الهند فى الطب والفلك والرياضيات ، وسرى فيما بعد عالماً كبيراً هو البيرونى يتكلم فى كتابه « تحقيق ما للهند عن مقولة » عن علوم الهند ، وكان البيرونى - فيما نعلم - عالماً بمحصا . وإذا منهج مقارن ، وقد قام بمقارنة كل تلك العلوم الهندية - التى وصل إلى معرفتها معرفة تكاد تكون تامة ، من طب وفلك ورياضيات - بتراث اليونان العلمى ، ثم قارن كل هذا بما عند المسلمين . ولقد وصل البيرونى إلى النتائج الخطيرة الآتية : أنه كان لدى الهند علم جزئى كبير ، على درجة من التقدم ، لكن لا يربطه رباط علمى أو منهجى . . أبحاث متناثرة فى الطب والرياضيات والفلكيات والطبيعات ، ولكنها خالية من الاطار المنهجى الرائع . وكان لدى اليونان - على العكس من هذا - نظرية العلم ، نظرية البرهان . فبينما

لأن نجد لدى اليونان هذا العدد العديد من أبحاث الهنود في مختلف العلوم الجزئية التي كان الهنود سادتها ، لأن نجد لدى الهنود نظرية في العلم ، في البرهان ، في المقدمات اليقينية .. قمة الفكر اليوناني ، وسمة الحضارة اليونانية كلها . وكان الهنود يقفون مثاليين معجبين مسحورين ، حين يعرض لهم البيروني هذه النظرية الأخيرة ، بل إنهم نسبوه إلى السحر<sup>(١)</sup> . هذه هي النتائج الخطيرة التي توصل إليها هذا العالم المنهجي ، الذي كان له أثره الكبير في تطور العلم الإسلامي ، بمنهجه الاستقرائي الرائع كما كان له فضله العظيم في تاريخ العلوم عامة . ولكن البيروني لم يتنبه إلى فضله هو وفضل أسلافه من علماء التطبيق المسلمين إلى أن منهج المسلمين لم يكن هذا ولا ذاك ، فلام شغلوا بالعلم الجزئي فحسب كما شغل الهنود ، ولا شغلوا بالنظر - وآله البرهان - كما شغل اليونان ، وإنما توصلوا إلى المنهج الاستقرائي التجريبي كمنهج ، وطبقوه على علوم الهنود وعلوم اليونان .

على أية حال : كانت الفكرة الشائعة عن دخول العلم أنه أتى من خارج . وذهب مؤرخو العلم الإنساني إلى أن العرب تناولوا هذه العلوم بالأخذ أو بالتعديل أو بالنقد . وإذا كان مؤرخو العلم الأوروبيين قد أنكروا فضل العرب الفيلسفي ، فإنهم لم يستطيعوا على الإطلاق إنكار فضلهم العلمي .. لكن على أساس أنه نتيجة لعلوم اليونان ، خاصة ونحن نعلم أن أفكار الحسن بن الهيثم عاشت في أوروبا إلى زمان ليس يبعد عنا ، كما نعلم أن أبحاث الطوسي في الرياضيات وتناوله لهندسة أقليدس ومصادراته ، بقيت زمنا طويلا يتناولها علماء أوروبا ، كما نعلم أن كتاب ابن سينا الطبي « القانون » بقي المرجع

---

(١) البيروني : تحقيق ص ٨ وما بعدها .

الأساسى لكليات الطب فى أوربا حتى القرن السابع عشر . وما زالت عناية الباحثين بالعلم العربى قائمة على أشدها ، يعنون بمكانته فى التراث العلمى ، وقد وجه الأنظار إلى قيمة هذا العلم مؤرخ تاريخ العلم الإنسانى : الأستاذ سارتوف . ولكن ينبغى أن نلاحظ أن السبب الأساسى فى تطور العلم عند العرب ، أنهم قابلوه بروح جديدة فى البحث كانت هى السبب الهام فى تطوره ودفعه دفعة قوية إلى الأمام ، ولولا هذه « الدفعة » لما عاش ، ولما اعترف به مؤرخو العلم الأوربيون أدنى اعتراف .. لقد كان يدهم المنهج الاستقرائى ، الذى اكتشفناه كما رأينا كاملا ، وقد رأينا حركة اكتشافه لدى مفكرى الاسلام . وقد انتقل هذا المنهج إلى دوائر العلماء .

نستخلص من هذا أنه حين انتقل مجلس التعليم الطبى والعلمى والفلسفى من الاسكندرية إلى بغداد ، أى حينما انتقلت مكتبة الاسكندرية المشهورة سليمة - كما أثبت ذلك الأستاذ ماكس مايرهوف اثباتا حاسما<sup>(١)</sup> - ودخلت متغلغلة شيئا فشيئا إلى بغداد - قلب العالم العربى حينئذ - وجد العلم الوافد منهجا جديدا وطريقا فى البحث لم يألفه فى عالمه القديم .. فى الاسكندرية اليونانية أو فى اليونان نفسها . وحين أنى أيضا العلم الفارسى أو العلم الهندى ، وجد أمامه منطلقا علميا يختلف أشد الاختلاف عن الطريقة الساذجة التى سادت أبحاث الهنود فى الرياضيات والتلكيات وغيرها . ولولا هذا المنهج لسقط العلم فى العالم الاسلامى ، وانتهى أو على الأقل توقف عند أبحاث اليونان وأبحاث الهنود والفارسيين .

---

(١) ماكس مايرهوف : من الاسكندرية إلى بغداد من ٣٧ - ١٠٠ - التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية - ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى .

وهنا يقابلنا السؤال العتيد وهو : ألم يكن لليونان إذن منهج تجريبي  
تستخدم في أبحاثهم ؟

لا شك أنه كان لديهم نوع من هذا المنهج ، وأن الشكك التجريبيين -  
وبخاصة مدرسة الأطباء منهم - طبقوه إلى حد ما ، ولكن الشكك التجريبيون  
لم ينجحوا نجاحا يذكر في العالم اليوناني . ونحن نعلم أن جالينوس قد نقلت  
آثاره إلى العالم الإسلامي ، واستفاد علماء المسلمين من تجاربه وأبحاثه ، وأن  
جالينوس تأثر بالجانب التجريبي من منهج الشكك التجريبيين ، وأن أهم  
ماعدته من علم إنما يعود إلى تطبيق هذا المنهج - أو الجانب الإنشائي من  
مذهب الشكك التجريبيين العلمي - في أبحاثه . ولكن رغم هذا ، لم يتدفع  
جالينوس في الطريق اندفاعا كاملا .. كان منطق أرسطو يعوقه إلى حد  
كبير .. كان هناك علم طبي يوناني . وقد وصل هذا العلم كاملا إلى العالم العربي ،  
وقامت مدرسة حنين بن اسحق بنقله ، وتخصصت فيه ، واستفادت منه .  
وكثير من أبحاث الأطباء اليونانيين كانت تقوم على التجربة ، ولكن لم تكن  
هذه التجربة كاملة ، وذات أصول ، وطرق تحقيق . وأحس الأطباء  
المسلمون بهذا ، وهرعان ما اتجهوا وجهة أخرى حين اتخذوا قواعد منهج  
تجريبي نشأ في بيئة إسلامية خالصة .

نستطيع إذن أن نقول : أنه قد وضحت لنا المسألة إلى حد كبير : علم  
أت من الخارج - وهذا لا ينكره منكر إطلاقا - كان لا بد أن يقف حيث كان ،  
ولا يؤدي إلى تلك الأبحاث المليئة بالناضجة التي بين أيدينا الآن . ولكن  
كان هناك منهج موجود في الداخل ، التحم مع دائرة العلوم الآتية من الخارج ،  
وسارا سويا ، فأنج لنا هذا المنهج حضارة جديدة .. لم تكن حضارة سحرية ،  
بل وصلت إلى حضارة متكاملة تسندها روح علمية جديدة لم يعرفها

العالم القديم من قبل . فاذا كان لليونان فضل في الفلسفة ، فقد كان للعرب ، فضل في العلم والمنهج .

\* \* \*

ولست أريد - كما قلت من قبل - أن أعرض لتاريخ العلم عند المسلمين ، وأن أتتبع تطوره في مختلف النطاقات .. إن هذا سيكون موضع بحث آخر ، أرجو إن شاء الله أن أوفق إلى نشره في القريب العاجل . غير أنني أوجه أنظار القارىء إلى أعمال الباحث العظيم جورج سارتون وبالأخص في كتابه Introduction to the History of science فقد عرض في مواضع متعددة من هذا الكتاب الممتاز لأهمية العلم العربى في العصور الوسطى ، وقرر أن أعظم النتائج العلمية لمدة أربعة قرون إنما كانت صادرة عن العقيدة الإسلامية . كما بين أيضا أن معظم الأبحاث العلمية الممتازة خلال هذه القرون الأربعة إنما تمت في لغة العلم الكبرى حينئذ - وهى اللغة العربية (١) .

لست أخوض في تاريخ العلم العربى الآن ، ولكن حسبي أن أقول : إن العلم كان يحيا هنا فى فاعلية وحركة ، بينما لم يكن هالك فى أوربا غير أبحاث قليلة باهتة ضامرة ، ولم يزه العلم هناك حتى نقل المنهج الإسلامى التجريبي . وانتقل إلى عرض بعض نماذج من هذا المنهج التجريبي لدى بعض المسلمين .

---

(١) George Sarton : Introduction to the History of Science .

القسم الثالث من التمهيد ، والجزء الأول . وأنظر أيضا لجورج سارتون : العلم القديم والمدنية الحديثة ترجمة الدكتور عبد الحميد صبرة ص ٧٨ ، ٧٩ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ومواضع أخرى متعددة

## الفصل الثاني

### نماذج من المنهج التجريبي لدى بعض علماء المسلمين

تنبه الإصوليون إلى أن منهجهم الاستقرائي هو منهج العلم . وقد رأينا القرافي من قبل - وهو بصدد بحثه لمسلك الدوران في أصول الفقه يقول : الدورانات عين التجربة ، وقد تكثر التجربة فتفيد القطع (١) . كما أن رضا الدين النيسابوري يؤكد أن « جملة كثيرة من قواعد علم الطب ، إنما ثبتت بالتجربة ، وهي الدوران بعينه (٢) » . ورأينا ابن تيمية - مؤرخ المنهج الاستقرائي الإسلامي - يخوض في التجريبيات ، ويقرر أنها طريق العلم ، وبخاصة في الطب .

انتقل المنهج إذن من « القانون » إلى « التطبيق » ، ومارسه علماء المسلمين التجريبيين . ولسنا نتبع هنا المنهج التجريبي في تطبيقاته المختلفة لدى علماء المسلمين في الطبيعة والكيمياء والطب والنبات ، ولكننا تقدم بعض النماذج من تفكير عالم منهم أو عالمن .

ولعل أقدم عالم وصلت إلينا أعماله العلمية هو جابر بن حيان (من المحتمل أنه توفي بعد عام ١٦٠ هـ) . ولكن النقد الداخلي لكتابات ابن حيان يؤكد أنها كتبت في أواخر القرن الثالث الهجري وأوائل القرن الرابع . وسواء صح وجود جابر بن حيان أم لم يصح ، فإن الأعمال الكيميائية المنسوبة إليه موجودة بين أيدينا ، وتدل دلالة واضحة على قيام علم كيميائي عربي

في أواخر القرن الهجري الثالث ، وأوائل القرن الرابع . فأى منهج قامت عليه مباحث الكيمياء في هذا العصر المبكر ؟

إن الفكرة الرئيسية في مباحث جابر بن حيان الكيميائية هي استحالة المعادن ... تحول ماهية معدن الى ماهية معدن آخر . أو بمعنى أدق تحول طبيعة من الطبائع الى غيرها . فهل يتفق هذا مع فكرة الماهية الأرسطائية الناتجة كيفاً ؟ حقا ان جابر بن حيان كتب كتاب « الحدود » ( ١ ) وهو في مجموعه أرسطائيسى ، ولكنه كتبه فقط - كتمرين عقلى - لا كتاب تطبيق . ان الطبائع عنده تتغير ، ولكي تتغير لابد أن تفقد ماهيتها الكيفية لكي تستحيل إلى ماهية أو طبيعة أخرى . ثم إننا في الغالب لا نصل إلى معرفة الماهية ، معرفة الكيف ، بل نصل فقط إلى وزن الطبائع ، أى معرفتها كما : « الوصول إلى معرفة الطبائع ميزانها ، فمن عرف ميزانها عرف كل ما فيها وكيف تركبت » وأما كيف نعرف الكم ، فبال تجربة ، يقول : « والدربة تخرج ذلك ، فمن كان دربا ، كان عالما حقا ، ومن لم يكن دربا ، لم يكن عالما . وحسبك بالدربة في جميع الصنائع » ( ٢ ) وقد لاحظ الدكتور زكى نجيب محمود براءة نادرة أن الدربة عند جابر بن حيان تعنى التجربة ( ٣ ) . ويقول جابر بن حيان : « إن الصانع الدرب يحدق ، وغير الدرب يعطل » ( ٤ ) ولكن الدكتور زكى نجيب محمود لم يتنبه إلى أن جابر بن حيان يستخدم أيضا لفظ التجربة . إن

---

( ١ ) مختار رسائل جابر بن حيان « نشر كراوس » ص ٩٧ — ١١٥

( ٢ ) جابر حيان .. كتاب السبعين ، مختارات كروس ص ٤٦٤

( ٣ ) الدكتور زكى نجيب : محمود جابر بن حيان ص ٥٧

( ٤ ) جابر بن حيان : كتاب السبعين ص ٤٦٤

استخدمها ، كما استخدم كلمة الامتحان <sup>(١)</sup> . ويلاحظ أيضا أنه لم يرفض « شهادة الغير » كما توهم الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه الرائع عن جابر بن حيان .. إنه يقرر أنه سيذكر في كتاب الخواص « ما توصل إليه بتجربته الشخصية ، فما صح أوردته ، وما بطل رفضه ، وأن ما استخرجه سيقايسه على أقوال غيره » ويقرر أن الفلاسفة وغير العلماء يتساوون في تجربتهم في الأشياء الخاصة ، ثم يطلب أن يقارن ما وصل إليه بتجربته بتجارب الآخرين <sup>(٢)</sup> .

وكان أمام جابر بن حيان طريقان : طريق المنطق الأرسططاليسى .. القياس والبرهان ، وطريق المتكلمين .. وهو قياس الغائب على الشاهد . وكان منهجه التجريبي يحتم أن يأخذ بالطريق الثاني ، بل وأن يستخدم نفس التعبير فيقرر - وهو بصدد البحث في كيفية الاستدلال والاستنباط - أن تعلق شيء بآخر إنما يكون من الشاهد بالغائب على ثلاثة أوجه وهي :

١ - المجانسة .

ب - مجرى العادة .

ج - الآثار .

(١) دلالة المجانسة : الأنموذج .

ويسمى جابر بن حيان دلالة المجانسة بالأنموذج ، لأنها تقوم على استدلال بأنموذج جزئي على أنموذج جزئي آخر ، أو بنماذج جزئية للتوصل إلى حكم كلي ، وهو ما يقابل « الوقائع المختارة » في المنهج الاستقرائي المعاصر . ويقول جابر ان الرجل يرى صاحبه بعضا من الشيء

(١) جابر بن حيان : كتاب الخواص الكبير ص ٢٣٢ ( وأنظر كتاب القديم ص ٥٤٧ )

(٢) نفس المصدر ٢٣٤

ليدل به على أن الكل من ذلك الشيء مشابه لهذا البعض». ويرى ابن حيان أن دلالة هذا الباب من هذا الوجه ليست دلالة ثابتة صحيحة ، أى أنه يرى أنها ليست دلالة يقينية بل ظنية أو احتمالية ، ولكنه يذكر - وهنا يبين مصدره الذى أخذ منه هذه الدلالة - أن جماعة من أهل النظر « أى المتكلمين » قد استدلوا من هذا الباب على ما فيه دلالة عليّة باضطرار « أى أنهم ذهبوا إلى يقينية هذه الدلالة: « أعنى أنهم أثبتوا من أجل هذا الشيء ، الذى هو الأنموذج مثلا ، وهو من جنسه ، شيئا آخر هو أكثر منه » . ولكن جابر بن حيان لا يوافق على هذا ويرى أن هذه الدلالة غير اضطرارية ولا ثابتة فى كل حال: « وذلك أن هذا الشيء الذى هو الأنموذج مثلا لا يوجب وجود شيء آخر من جنسه ، حكمه فى الجوهر والطبيعة حكمه » (١) .

تنبه جابر بن حيان إذن إلى وجود قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين ، ونادى ببطقه فى التجربة . غير أن المتكلمين ذهبوا إلى أن نتائج هذا القياس يقينية إذا طبق فى الإلهيات ، ولكنه - متوافقا مع روح منهجه التجريبي - لا يرى هذا ، بل يرى أن المانوية فى نقاشهم مع المتكلمين ، استخدموا قياس هؤلاء الآخرين وقالوا : إذا كان فى العالم نور وظلمة وخير وشر وحسن وقبيح ، فانه يجب أن يكون خارج هذا العالم أيضا نور وظلمة وسائر ما ذكرنا « تكون كليات لهذه » . ويرى جابر بن حيان أن هذا الاستدلال ليس بواجب ، ليس بحتمى ضرورى حتى يثبتوا أن ما فى العالم من هذه هو « أجزاء وأبعاض » ، أما قبل ذلك ، فليس يجب عنه ما أوجوه اضطرارا ، إنه من الممكن أن يكون ما فى العالم من هذه كليات فى نفسها لا أجزاء ، ولذلك لا تصح هذه الدلالة حتى نبين بالضرورة أن ما فى العالم من هذه

(١) جابر بن حيان : كتاب التعريف ص ٤١٥ وكتاب القديم ص ٤٤٢ .

أبعض وأجزاء . لا يقين إذن في هذا الاستدلال حتى نصل إلى كم هذه الأبعاد . . .  
يقول : « ألا ترى أن الأنموذج لا يثبت عنده بعلم يقين - أي عنده من ذلك  
شيئا - غير ما أراه » <sup>(١)</sup> وهذا كلام ثمين في المنهج يقرر فيه احتمالية التجربة  
وظنيتها ، ويبين أنه أوضح تجريبيا هذه الحقائق التي ذكرها بتطبيق موضح  
في كتبه : الطب ، والأربعة الأحجار ، والتجميع ، والميدان ، والميزان . ويرى  
- وهو هنا يتناقض مع نفسه - أنه إذا جمعت تجاربه ودرست أسبابها « على  
الولاء والدوام ، خرج العلم منها وانقده » ولعله قصد أنه قد وصل إلى  
الدقة في قياس الكم ، بحيث يكون له هو وحده « العلم الاضطراري الواجب » .  
وفي اختصار ، إنه يرى أن صاحب الأنموذج لا ينبغي أن يدعى يقينية  
تجاربه أو استدلاله حتى يكون لديه كما « كل ما كان من ذلك الجوهر » ،  
ويؤكد فكرة « الكم » حين يرقض ما يذهب إليه أصحاب الأنموذج من أن  
الجزء والكل متضايقان « يقتضي أحدهما وجود الآخر ، إذا كان لاجزم  
إلا من كل ولا كل إلا من أجزاء » . وابن حيان لا يتكرر مفهوم التضايق ،  
ولكنه يرى أنه لا بد من إثبات أن هذا الشيء جزئي وبعضى ، لأنه من الممكن  
أن يكون هذا الشيء الذي ظنوه جزئيا ، واستدلوا به على وجود غيره من  
جنسه ، هو كل ما في الوجود من هذا الشيء . أما إذا أثبتوا أن هذا الشيء  
الموجود جزئي واستدلوا به على وجود جزئي آخر مثله ، أو كل شيء  
الذي يكون الجزئي من جنسه ، كان الاستدلال صحيحا يقينيا اضطراريا ، وإن  
لم يكن كذلك لم يكن صحيحا اضطراريا ، لكن ممكنا يجوز أن يكون  
أولا يكون . . « ليس فيه علم ثابت يقيني » ، إن هذا استدلال لا ينتهي إلى  
المشابهة في الطبع ، متى وجدت ، ولا إلى إيجاب الوجود . فابن حيان إذن يأخذ  
بدلالة المجانسة في إثبات قياس الشاهد على الغائب ، ولكنه لا يوافق على

(١) جابر بن حيان : كتاب التصريف من ٤١٦

يقينية هذا الطريق ، اللهم إلا إذا كان مستندا على الكم . وإذا كان جابر بن حيان وجد حقا في عصر جعفر الصادق وبعده فلا بد أنه قد عاصر أبا حنيفة . ومن المدهش حقا ألا ينتبه إلى أن قياس الغائب على الشاهد في صورته الأصولية الفقهية ، كان يقرر أن دلالة ظنية . لم ينتبه جابر بن حيان إلى هذا ، ولو فعل ، لعرف أن علماء أصول الفقه يذهبون تماما إلى ما ذهب إليه هو .

### (ب) دلالة مجرى العادة :

اكتشف متكلمو الإسلام فكرة العادة ، والعادة عندهم هي ما يتحقق في كل المناسبات ، أو كما عبر عنها التهانوي : «العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة» <sup>(١)</sup> . وقد أقام أصوليو الإسلام - متكلمين وفقهاء - قياسهم على فكرة العادة ، ومؤداها أنهم إذا شاهدوا حادثة تعقبها حادثة أخرى عادة ، حكموا بأنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى فإن الأخرى ستعقبها أو ستقترن بها . . . ولكن بدون تحقق علاقة ضرورية بين الإثنين ، وبما هي عادة تقسوم على المشاهدة وعلى التجربة . وذهب علماء أصول الفقه ، إلى أن جرى العادة هذا ليس يقينيا . وتابعهم جابر ابن حيان فأعلن احتمالية هذا المسلك ، وأما التعلق المأخوذ من جرى العادة ، فإنه ليس فيه علم يقين واجب اضطراري برهاني أصلا ، بل علم اقناعي يبلغ إلى أن يكون أخرى وأولى وأجدر لا غير <sup>(٢)</sup> . ولهذا كثر استخدام الناس له وتقليدهم فيه ، إنه أخرى وأولى من الطريقين الآخرين ، وذلك «أنه

(١) التهانوي : كشف ٢ ص ١٤٧ .

(٢) جابر بن حيان : كتاب التعريف ص ١٨٤ .

القياس واستقراء النظائر واستشهادها للمطلوب عليه ، وهنا يذكر صراحة مصطلح « الاستقراء » واستخدامه ، ويذكر أيضا مصطلح « القياس » وهو يقصد القياس الأصولي لا المنطقي بل إنه هنا يرتفع عن مفهوم القياس الأصولي - وهو يستند على حادثين جزئيتين بينهما مسلك العادة - إلى استقراء النظائر ، أى الاستقراء بمعنى الكلمة ، المستند على حوادث ووقائع جزئية مستندة على هذا المسلك . وتنبه جابر بن حيان إلى أن هذا الطريق الاستقرائي يقابل طريق البرهان في احتمالية الأول و يقينية الأخير . وتنبه أيضا إلى أن قوته وضعفه « بحسب كثرة النظائر والأمثال المتشابهة وقلتها » حتى أن بعض المتكلمين قد ظنوا أنه قد يؤدي إلى علم « برهاني يقيني ، وذلك إذا لم يوجد في ما يسبقه أمر واحد مخالف لما يشهد بأمر من الأمور (١) » . ويؤكد جابر بن حيان أن الحاجة ماسة إلى معرفة كيفية هذا الاستدلال لأهميته في الصناعة « أى في علم الكيمياء . ولذلك يقوم بشرحه وتبيين أضعف درجاته وأقواها .

يرى جابر بن حيان أن أضعف ما يوجد من هذا الطريق الاستدلالي هو ما لا يوجد له إلا مثال واحد ، كقولنا : إن امرأة ماستلد غلاما ، ودليلنا : من حيث أنها ولدت في العام الاول غلاما ولم تكن تلك المرأة ولدت إلا ولدا واحدا فقط . أما أقوى ما يوجد من هذا الطريق فهو « ما كان جميع ما في الوجود مثاله ، ولم يوجد فيما قد كان ولا في الشاهد مخالفا له ، كقولنا : إن ليلتنا هذه ستتكشف عن يوم يتبعها ويعقبها ، ودليلنا : أننا لم نجد من قبل ليلة إلا وانكشفت عن يوم ، فظاهر إذن ألا يكون إلا على ما وجدنا .

هذه صورة لأضعف ما في المسلك ولأقواه . وأما ما بينها من صور ، فقوية وضعيفة في الاستدلال ، بحسب كثرة النظائر وقلتها .

ويؤكد جابر بن حيان أنه ليس في هذا الاستدلال علم يقيني إضطراري واجب ، بل هو علم ظني ، إن الناس يستخدمونه لأنهم يعلقون ويستشهدون بالشاهد على الغائب ، لما في النفس من الظنون والحسبان ، وينبغي أن تجري الأمور على نظام ومشابهة ومماثلة . ويجري الناس دائماً أمورهم على الظن والحسبان ، ويؤكد أن يكون ذلك يقينا حتى أنهم لو حدث لهم في يوم من الأيام حادث ، لرجوا حدوث مثل هذا الحادث بعينه في نفس ذلك اليوم من السنة الأخرى ، فلن يحدث في ذلك اليوم بعينه من هذه السنة الأخرى مثل ذلك الحادث ، تأكد عندهم عند ذلك أن سيحدث في السنة الثالثة ، فان تكرر حدوثه في سنوات لاحقة ، لم يشكوا البتة على حدوثه كل عام . ويقول جابر بن حيان : « وإذا كان هذا مقدار ما يقع في النفس من هذا المعنى ، فما ترى يكون فيما لا يشاهد قط إلا على ذلك الوجه ، كما ذكرنا من استدلال للمستدل ، بأن ليلتنا هذه ستفترج عن يوم »<sup>(١)</sup> .

وقد تنبه الدكتور زكي نجيب محمود إلى ما في فكر جابر بن حيان من أصالة تامة . فقرر أن هناك نقطتين تقرر أن جابراً من رجال المنهج العلمي في العصور الحديثة : « أولاهما أشارته إلى ميل النفس البشرية إلى توقع تكرار الحادثة التي حدثت . فكأنما الاستدلال الاستقرائي مبني على استعداد فطري في طبيعة الإنسان » ، ويقرر الدكتور زكي نجيب محمود أننا نجد هذا

المبدأ نفسه لدى جون استيوارت مل. أما ثانيتهما « فهو كون درجة احتمال لتوقع يزداد كلما زاد تكرار الحوادث » ويقرر أيضا أنها نظرية حديثة لها تفصيلات كثيرة (١).

ويحاول جابر بن حيان أن يعطى أمثلة من استخدام هذا المنهج عند اليونان ، ويختار جالينوس ، وهو يعلم أن جالينوس من مدرسة أرسطو ، ولكنه استخدم هذا المنهج الاستدلالي أحيانا . ولم يتنبه جابر بن حيان إلى أن جالينوس قد تأثر « بالشكك التجريبي » في أبحاثهم التطبيقية . على أية حال إنه يذكر أن جالينوس « مع تمكنه من العلم وتدريبه في النظر » - أى تمكنه من العلم المنطقي البرهاني وتمرنه بالنظر الفلسفي — « قد أخذ مقدمات من هذا الباب » أى مقدمات مبنية على مجرى العادة ، واعتبرها « أوائل » وتمثل بها حتى إنه قال في كتاب البرهان : إن من المقدمات الأولية في العقل أنه إذا كان الصيف يتبعه الخريف لا محالة فإنه لم يكن إلا بعد خروج الربيع . « ويرى جابر بن حيان أن هذه المقدمة لا يمكن أن تكون صحيحة أو أولية في الذهن ، ذلك أنه لا بد أن تسبقها مقدمة أخرى تحقق صحتها . وهى : أن الأزمان لم تنزل على مثل ما هي عليه ، فإذا لم يصح ذلك فإنه لا يؤمن أن يكون صيف لا يعقبه خريف ، ولم يتقدمه ربيع . إن هذه المقدمة : « الزمان أزلي أبدي » تسبق في الذهن . إذا كان الصيف يتبعه الخريف لا محالة ، فإنه لم يكن إلا بعد خروج الربيع . ولكن هل مقدمة « ازلية الزمان وأبدية » أولية في الذهن عند جابر بن حيان ؟ إنه لا يذكر ذلك . ومن المحتمل أن تكون (٢) .

(١) الدكتور زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ص : ٧

(١) جابر بن حيان : المقالة الأولى من كتاب الخواص الكبير ص ٢٣٤ .

ويرى جابر أيضا أن منهج الاستدلال بالآثار - أى بآثار الغير، وهو منهج أيضا لقياس الغائب على الشاهد - لا يصل إلى يقين . إن جالينوس قد وقع أيضا في خطأ يخص الاستدلالين - الاستدلال بمجرى العادة والاستدلال بالآثار . إنه يقرر أن « السماء غير مكونة » من « أن آباءنا وجميع القدماء لم يزالوا يرونه على مثال واحد . وقد رصدوا المنجمون قبل ألوف السنين فوجدوه على مثال واحد في أعظامه وحركاته » أى أن جالينوس يرى أن عالم الأفلاك على مثال واحد ، مطردا طراداً تاما لمشاهدتنا ولما وقع في ملاحظتنا ، وهذا هو الاستدلال بمجرى العادة ، ثم إن الآثار التي وصلتنا من آباءنا وأجدادنا - أى شهادة الغير - تثبت أنهم رصدوا عالم الأفلاك ، وتوصلوا إلى نفس النتيجة . ومن هنا جزم جالينوس بأن الأفلاك تسير على نظام واحد . واستخدمت الدهرية نفس هذا الاستدلال حتى أنهم أوجبوه « من أجل أنهم لم يروا ولم يشاهدوا رجلا إلا عن امرأة ، وأن لا يكون يوم إلا بعقب ليلة ولا ليلة إلا بعقب يوم ، دفعوا وأطرحوا جميع ما شهدته البراهين بخلاف ذلك » (١) .

وهنا تتساءل ما الذى يقصده جابر بن حيان بهذا ؟ إن العادة هي أطراد حادثة بعد أخرى ، فنحكم ظنا بوجود علاقة بينهما ، لا حكما يقينيا ولا حكم الضرورة العقلية العلية . إن علمنا قاصر عن كل الجزئيات ، والعادة تحدث ترجيحا ولا تحدث تأكيذا . إن خرق العادة ممكن ، وقد شهدت البراهين بإمكان تحقيق خرق العادة .. لقد وجد رجل من غير امرأة ، كما أن من العادة أن النار تحرق .. ولكن إبراهيم ألقى في النار ، فرأى برهان ربه ولم يحترق . وهذا هو تفسير قوله أن الدهرية أطرحوا ما شهدت به البراهين ..

براهين المعجزات، ولذلك يقول جابر بن حيان محذرا ، وإن هذا باب لا ينبغي أن يتجاوزه المعنى بهذا المذهب - بالهويناء . . إنه إنما كان يمكن أن لا يكون مولود إلا على مثال ما أدر كناه وما شاهدناه ، لو كنا قد أدر كنا جميع الموجودات وأحاط علمنا بها ، ولكن علمنا يقصر عن الإحاطة ، ومن الممكن أن تكون هناك موجودات يخالف حكمها في أشياء حكم ما شاهدنا وعلمنا . إن التقصير عن إدراك جميع الموجودات لازم لكل واحد منا ، فليس لأحد أن يدعى بحق أنه ليس في الغائب إلا مثل ما شاهد ، أو في الماضي والمستقبل إلا مثل ما في الآن ، إذ كان مقصرا جزئيا متناهي الشدة والاحساس . نحن لم ندرك ابتداء العلم ، ولم نر أول خلق . بل إن كثيرين من الناس لم يروا التمساح ، فهل من الحق أن نعارض وجوده لعدم رؤيتنا له أو لأنه لا يوجد من أخبرهم بوجوده من الناس . وكذلك من لم يشاهدوا جذب المغناطيس للحديد ، فهل يبطل وجودها البتة من لم يشاهدها أو لم يخبره بخبر أنه شاهدها » (١)

وهنا نستخلص من مناقشة جابر بن حيان لمنهج الاستدلال بمجرى العادة أنه يرى أنه طريق احتمالي لا يصل إلى يقين ، وقد لاحظ الدكتور زكي نجيب محمود بحق أن جابر بن حيان سبق رجال المنهج العلمي في العصور الحديثة الذين أوشكوا أن يكونوا على اجماع منذ « دافيد هيوم » في هذا ، فالعلم في عصورنا الحديثة احتمالي النتائج مادام يقوم على منهج استقرائي ، وإن رجال المنطق بصطلحيون على تسمية هذه المشكلة بمشكلة الاستقراء ، وهي : كيف نوفق بين أن يكون منهج العلم استقرائيا ، وأن تكون قضاياه مقبولة الصدق ؟ غير أنني

---

(١) جابر بن حيان - التصريف ص ٤٧ ، ٤٢٤

أضيف إلى ما ذكره الدكتور زكي نجيب محمود<sup>(١)</sup> أن جابر بن حيان أو مؤلف الرسائل المنسوبة إليه كان يرمى - بجانب نقده ليقينية هذا الاستدلال - إلى إنكار العلية الأرسططاليسية ، وهذا هو أساس نقده ، ثم قبل منهج الاستدلال بمجرى العادة كطريق ظني . ولكن حتى هذا الطريق لا يمكن أن يكون مطردا اطرادا عاما ، بل إن اطراده سواء أكان يقينيا - أو احتماليا - يمكن خرقه إذا تدخلت براهين معينة ، ولم تكن هذه البراهين عنده براهين منطقية ، بل هو التدخل الإلهي لتحقيق المعجزات .

#### (ج) الاستدلال بالآثار :

لم يصل لنا كلام جابر بن حيان عن دلالة الآثار في موضعه من كتابه ، التصريف . وقد لاحظ بول كراوس أن المخطوط مخروق في آخره . ونستنجع من هذا أن الجزء الخاص بدلالة الآثار قد سقط في آخر المخطوط . غير أننا من الممكن أن نقوم بتركيب لهذا الاستدلال عنده من مواضع متعددة في كتبه .

إن ما يقصده جابر بن حيان بالآثار - هو الدليل الثقلي أو شهادة الغير أو السماع ، أو الرواية . أما شهادة الغير ، فهي شهادة ظنية قد تقبل وقد لا تقبل . وكذلك أنكر من قبل على جالينوس استناده على أقوال الأجداد والآباء ، وعلى أقوال المنجمين من قبل إن السماء أو الكواكب على وتيرة واحدة ، مطردة اطرادا عاما . كما أنكر نفس الأمر على الدهرية في قولها

---

(١) الدكتور زكي نجيب محمود : جابر بن حيان ص ٧٠

إن الإنسان لم يتولد الا عن امرأة . ولكن هل يعم جابر بن حيان شكه في يقينية الآثار ؟

لكي يتضح لنا فكر جابر بن حيان عن الآثار ، ينبغي أن نبحث فكره عن اليقين عامة . يرى جابر بن حيان أن هناك أوائل وثواني في العقل : أما الأوائل فلا يشك في شيء منها ، ولا يطلب عليها برهنة ولا دليل ، أما الثواني فتستوفى من الأول بدلالة<sup>(١)</sup> . ولكن كيف نتوصل إلى هذه الأوائل ، هل نتوصل اليها بحدس مطلق معصوم عن الخطأ ؟ هل نرى الأشياء بالعيان رؤية مباشرة ؟ إن جابر بن حيان يذكر الحدس ، وأن الحدس يخرج المبادئ<sup>(٢)</sup> . ولكن ما الذي يضمن لنا صحة هذه الحدوس وقيمتها . إن من الصعوبة بمكان أن نقول أن جابراً بن حيان قد توصل إلى وجود هذه الحدوس لكل انسان : « وإذا انكشفت الشكوك لم يبق في النفوس والعقول من المطالبات شيء البتة . وهذا لا يكون الا بالعيان البتة ، واقامة البرهان الذي لا يتحل للكل ، واقامة البرهان لا يكون الا بالعيان ، وذلك ليس فعل أحد من الناس ، لكنه من أفعال الأنبياء » . فالحدوس إذن هي عيان ، والعيان يقيم البرهان ، أي الدليل على صدقه . والعيان عيان الأنبياء وخلفائهم من أئمة أهل البيت .. هؤلاء هم أصحاب الأوائل ، أصحاب العيان والحدوس ، وهم حملة الآثار . فالآثار طريق لليقين إذا ما أنت عن طريق عترة رسول الله . وجابر بن حيان هنا إسماعيلي ، لا جرم بعد ذلك أن ينسب كتبه وكيميائه

---

(١) جابر حيان . الخواص ص ٢٢٢

(٢) جابر بن حيان : المقالة الأولى من كتاب الخواص ٢٢٤

مولاه جعفر الصادق إمام الأئمة ، وصاحب العيان عند الشيعة ، والعلم اللدني .  
المعصوم من الخطأ ، إنه هو وأولاده أصحاب الآثار اليقينية .

وبعد : فهذا عالم قد أخذت عليه تجاربه العلمية كل مأخذ ، فتابع في .  
أبحاثه المنهج التجريبي ، وتبين له كثيرا من حقائق هذا المنهج ، وكان خطؤه .  
الوحيد أنه وقع في إسماعيلية غنوصية ، ولكنها لم تتمكن من إطفاء عظمة .  
المنهج لديه ، هذا المنهج الذي تأثر فيه بمكلمى الإسلام من أهل السنة .

أما النموذج الثاني من نماذج أخذ علماء المسلمين بالمنهج الاستقرائي فهو  
نموذج الحسن بن الهيثم ( المتوفى عام ٤١١ هـ = ١٠٢٠ م ) . وقد كان .  
الحسن بن الهيثم أكبر عالم رياضي وطبيعي في العصور الوسطى ، وما زال .  
لآرائه ونظرياته في الرياضة وفي البصريات مكانها حتى الآن ، وقد كان .  
الفضل الأكبر في إبراز معالم نظريات ابن الهيثم وآرائه - وبخاصة بحوثه -  
وكشوفه النظرية - لعالم عربي مصري هو الأستاذ مصطفى نظيف . وقد بين .  
الأستاذ مصطفى نظيف أصالة هذا العالم العظيم في نظرياته وآرائه ، بحيث .  
يقرر في مقدمة كتابه أنه ينبغي أن تستبدل أسماء روجر بيكون ،  
ومورليكوس ولناردودفنشي ودلايورتا وكبلر باسم الحسن بن الهيثم <sup>(١)</sup> .  
وإنني لا أعرض في هذا الكتاب لتاريخ النظريات والآراء العلمية عند المسلمين ،  
وانما أتكلم فقط عن المنهج . وسأحاول أن أعرض لمنهج الحسن بن الهيثم .  
هل تابع المنهج القياسي الأرسططاليسي ، أم خرج عليه . وقد عرض الأستاذ  
مصطفى نظيف في عبقرية نادرة لمنهج الحسن بن الهيثم في الفصل الأول من .

---

(١) الأستاذ مصطفى نظيف . الحسن بن الهيثم وبحوثه وكشوفه النظرية - الجزء الأول -

«الباب الأول من كتابه ، وتوصل الى نتائج نادرة خلال دراسته لكتاب المناظر» لا بن الهيثم دراسة علمية نافذة .

ويذغى أن نلاحظ أن الأستاذ مصطفى نظيف قد تتبع بمنهج تاريخي سليم نظريات اليونان في علم الضوء منذ فيثاغورس حتى نهاية العهد الهليني وتبين أنه أنها آراء متناثرة ولا تقوم على أساس علمي ، فلما ظهر العهد الهلينيستي - عهد مدرسة الاسكندرية - رأينا أبحاثاً علمية قائمة على اساس منهجي عند باقليدس وبطليموس ، وقد كتب كل منهما كتاباً في المناظر (١) . ووصل التراث اليوناني كله إلى العالم الإسلامي - كما نعلم - وتناولته يد الحسن بن الهيثم ، وسرعان ما أخذ علم الضوء وجهة جديدة ، دفعت به إلى الامام ، وأوصلته إلى درجة كبرى من التقدم . وقد كان الفضل الأكبر في هذا إلى « المنهج » الذي اتخذه الحسن بن الهيثم . فما هو هذا المنهج ؟ .

إن الإجابة الحاسمة على هذا التساؤل : أن ابن الهيثم استخدم المنهج الاستقرائي ، يقول هو بصدد بحث كيفية الإبصار : نبتدىء في البحث باستقراء الموجودات ، وتصنف أحوال المبصرات ، وتميز خواص الجزئيات ، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار ، وما هو مطرد لا يتغير ، وظاهر لا يشبه من كيفية الإحساس . ثم ترقى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب ، مع انتقاد المقدمات ، والتحفظ في النتائج . ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئيه وتصنفه استعمال العدل لا اتباع الهوى ، ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء ، فلعلنا ننهي بهذا الطريق إلى الحق الذي به يثلج الصدر ، ونصل بالتدرج والتلطف إلى الغاية التي

عندها يقع اليقين ، ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف .  
وينحسم بها مواد الشبهات . ويعلق الأستاذ مصطفى نظيف على هذا بأن ابن  
الهيثم جمع في هذا القول بين الاستقراء والقياس ، وقدم فيه الاستقراء على  
القياس ، وحدد فيه الشرط الأساسي في البحث العلمي الحديث ، وهو أن  
يكون غرض الباحث طلب الحقيقة بدون تأثر برأى أو عاطفة سابقة . كما  
أنه بين أيضا - في براءة نادرة وفي إنجاز رائع - أن الحقيقة العلمية غير ثابتة  
بل يعترها التبدل والتغير ، ولذلك يقرر بأنه يأمل أن يصل إليها . ويرى  
الأستاذ مصطفى نظيف أن ابن الهيثم فاق فرنسيس بيكون أصالة وقدرة في  
فهم المنهج <sup>(١)</sup> . وكان على هذا العالم الذي استخدم المنهج الاستقرائي أن  
يلجأ إلى القيام بالتجارب ، وقد أسمى التجربة بالاعتبار ، وأسمى من يقوم  
بالتجربة بالمعتبر ، وأطلق على الإثبات بالتجربة « الإثبات بالاعتبار » مقابلا  
للإثبات بالقياس البرهاني . بل إنه ذهب إلى أبعد من هذا - فيما يقول الأستاذ  
نظيف - إنه لا يعتمد على الاعتبار في إثبات القواعد أو القوانين الأساسية  
فحسب ، بل يعتمد عليه أيضا في إثبات النتائج التي تستنبط بالقياس بعد ذلك  
من تلك القواعد أو القوانين . والأمثلة على ذلك كثيرة قد وردت في مناسباتها  
في مواضع مختلفة من كتابه المناظر <sup>(٢)</sup> .

وكما استخدم ابن الهيثم الاستقراء ، فقد استخدم التمثيل في مواضع  
كثيرة من كتبه ، كما استخدم الاستنباط الرياضي .  
وأما مصدر ابن الهيثم في منهجه سواء أكان استقراء أم تمثيلا ، فهو

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٩ — ٢٧

(٢) نفس المصدر السابق ٢٢٤

منهج المتكلمين والأصوليين ، تكون قبله ، ونضج لديهم في صورته الكاملة ،  
ثم انتقل إليه وإلى غيره من علماء المسلمين .

\* \* \*

أما بعد : فقد قسم أندريه لالاند مؤرخ المنهج التجريبي علم المناهج العامة  
إلى : المنهج الاستنباطي ، والمنهج الاستقرائي ، والمنهج التكويني  
أو الاستردادي ، والمنهج الجدلي . وقد كان المنهج الثاني - المنهج  
الاستقرائي - طريق الحضارة الأوربية الحديثة ووسمها ومبدعها ، سار  
عليه علماءؤها ومفكروها فأنجبوا لنا الحياة الحديثة . وقد توصل المسلمون  
قبل أوروبا بقرون طوال إلى كل عناصره . أما المنهج الاستنباطي فقد عرفوه  
أيضا . عرفوه باسم المنهج القياسي ، وهاجموه ، ورأوا أنه عقيم لا يصل  
إلى علم نافع .

أما إذا انتقلنا إلى المنهج الثالث وهو الاستردادي ، فإنا نرى المسلمين  
قد أقاموه على أسس علمية دقيقة ، فيما يعرف بعلم مصطلح الحديث . وطرق  
تحقيق الحديث رواية ودراية هي منهج البحث التاريخي الحديث كما عرفه  
فلنج وسينيوبوس ولانجلو . وقد توصل المسلمون إلى كل ما توصل إليه  
علماء مناهج البحث التاريخي من نقد النصوص الداخلي والخارجي ، كما  
عرفوا طرق التحليل والتركيب التاريخية ، وفحص الوثائق ، ومنهج المقارنة  
والتقسيم والتصنيف ، كما أن دراسة طرق التحقيق التاريخي عند كثيرين من  
علماء الطبقات وبخاصة التاج السبكي وابن خلدون والسخاوي - سيوضح هذا

أيضا توضيحا أكيدا . ولم يكن ابن خلدون - كما تصور الباحثون - عالم اجتماع ، وإنما هو عالم منهج تاريخي ، استخدم المنهج الاستقرائي في براعة نادرة - لتفسير الظواهر العرضية التي قابلها ، تفسيراً يستند على التحليل والتركيب ومستخدماً قياس الغائب على الشاهد من ناحية ، واستقراء الحوادث العارضة في المشاهدة ، للتوصل إلى أحكام عامة . فكان عمله الباهر في نطاق التاريخ يساوي تماماً عمل فقهاء الأشاعرة وعلماء أصول الفقه والدين منهم في النقه والكلام . وما زالت دراسة هذا المنهج على طريق علمي صحيح دراسة بكرأ في العالم الإسلامي .

وإذا انتقلنا إلى المنهج الرابع - وهو المنهج الجدلي ، وجدنا أصوله أيضا في كتب آداب البحث والمناظرة والجدل ، منهجا كاملا يشبه المنهج الجدلي الحديث - كما يطبق في أعظم الجامعات العلمية . وما زال هذا المنهج ماثورا في الكتب التي طال عليها الزمن ، وهي منسية مطوية .

وبحسبي اليوم أن وجهت أنظار باحثي العرب إلى أهمية دراسة هذين المنهجين الأخيرين دراسة علمية منهجية .

## النتائج العامة للبحث

أى مشكلة من مشاكل الفلسفة أو الحياة بالمعنى الواسع أدق من المشكلة التى عرضناها آتقا .. مشكلة العقل الإنسانى فى أمتين من الأمم ، الأمة اليونانية والأمة الإسلامية؟! كيف يسير العقل فى كل منهما وكيف تنتظم أحكامه؟ وإلى أى الدرج يرقاها ليصل إلى الحقيقة فى كافة العلوم والمعارف؟ هل تتوافق تلك الأحكام العقلية المنطقية فى تينك الأمتين ، أم أن لكل أمة شرعا ومنهاجا؟ وضع أرسطو « فيلسوف اليونان » قوانين عامة للفكر الإنسانى تعصمه من الزلل فى التفكير . واعتبر اليونان من بعده - فيما خلا الرواقية ، وهى لا تمثل التفكير اليونانى فى شىء - تلك القوانين قوانين العقل الإنسانى من حيث هى ، لا قوانين عقلية لفريق دون فريق ولأمة دون أمة . وانتقل هذا المنطق الأرسططاليسى ومعه بعض العناصر غير الأرسططاليسية إلى العالم الإسلامى منذ فجره . فسرعان ما عرض المسلمون للمشكلة التى عرض لها الأوربيون المحدثون ، وهى : عمومية هذا المنطق وكليته .. هل هو قانون عام يحب التسليم به ، أم نستطيع أن نجد فى أسسه وعناصره من الضعف والأخطاء ما يخرج به عن أن يكون قانونا كليا تتفق عليه الأنظار؟ .. رأينا نحن أن معظم مفكرى الإسلام على اختلاف نزعاتهم وتباين أغراضهم لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسى - كل من وجهة نظره الخاصة . ثم وضع كل فريق من هؤلاء المفكرين عناصر منطقية مبتكرة يمكن أن نعتبرها مذاهب منطقية كاملة . كنا إذن أمام حركتين : حركة هدم وحركة بناء ، وهاتين الحركتين علل ودوافع قد عرضنا لها من قبل . ولكن علينا الآن أن نستعيدنا

فى إيجاز لى نصل إلى نتيجتين من أهم النتائج هما : أى حركة من حركات هدم المنطق المختلفة التى ذكرناها تمثل الروح الإسلامية الحققة، وأى حركة من الحركات الإنشائية تكون المنهج الإسلامى الصحيح ؟

أول فريق من مفكرى الإسلام تكلمنا عن موقفه من المنطق الأرسطائيسى هو فريق الأصوليين - أى علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين .

أما علماء أصول الفقه ، فقد علل أكبر ممثليهم - وهو الشافعى - السبب الحقيقى لنقد المسلمين لمنطق أرسطو بأن هذا المنطق يقوم - كما قلنا - على خصائص اللغة اليونانية ، ولغة اليونان مخالفة للغة المسلمين ، فلما طبق المنطق اليونانى على الأبحاث الإسلامية أدى هذا التطبيق إلى متناقضات عدة . هل هذا الحكم الذى يضعه الشافعى يقوم على معرفة الشافعى لخصائص اللغتين العربية واليونانية ؟ أو بمعنى آخر : هل كان الشافعى يعرف اليونانية ، أم أن الفكرة نشأت لديه حين حاول تطبيق المنطق الأرسطائيسى على مسائل المسلمين فأدى ذلك إلى التناقض ؟ قد رأينا من قبل ما ورد فى روايات بعض المؤرخين من أن الشافعى كان يعرف اليونانية ، وفكرة إتصال المنطق الأرسطائيسى باللغة اليونانية وقيامه على خصائصها ومخالفة هذا للمنطق الإسلامى ، يرددها علماء اللغة كأبى سعيد السيرفى ، كما يرددها الفقهاء .

أما علماء أصول الدين ( المتكلمون ) فقلنا إن العلة فى عدم قبولهم للمنطق الأرسطائيسى أنهم لم يقبلوا الميثافيزيقا الأرسطائيسية ، لأنها مخالفة لإلهيات المسلمين . وهذا المنطق الأرسطائيسى وثيق الصلة بالميثافيزيقا

وكثير من أصوله تتصل بأصولها ، ولهذا رفضه المتكلمون . وهذه فكرة في الحقيقة من أدق الفكر التي وصل إليها المسلمون ، وهي كافية لهدم المنطق الأرسططاليسي من وجهة نظر إسلامية .

الفريق الثالث من مفكري الاسلام الذين نقدوا المنطق الأرسططاليسي هم الفقهاء ، وأهم ممثلي هذا الفريق هو ابن تيمية . وقد ذكر ابن تيمية العلتين اللتين ذكرهما الأصوليون والمتكلمون من قبل وتوسع فيهما ، ثم أضاف إليهما الأسباب الآتية : أولا — المنطق الأرسططاليسي يقيد الفطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة في الحد والاستدلال . ثانيا — اتجه الاسلام إلى الوفاء بالحاجة الانسانية المتغيرة ، بينما المنطق الأرسططاليسي يعتبر قوانينه كلية وثابتة . ثالثا — عدم اشتغال الصحابة والأئمة بهذا المنطق الأرسططاليسي مع توصلهما إلى كل نواحي العلم . وابن تيمية يردد هنا قول ابن الصلاح في تحريم منطق أرسطو .

أما الفريق الرابع الذي بحثنا نقده لطرق المعرفة التي تستند إلى النظر — أي الصوفية ، فلا نستطيع أن ندخل تقديمهم في الاتجاهات التي تمثل نقد علماء المسلمين للمنطق الأرسططاليسي ، لأن الصوفية أنكرت العقل كأداة ، ولا يقبل علماء المسلمون أو متفلسفتهم عقائد الصوفية ولا طريق المعرفة لديهم ، ويرون أنها تجربة ذاتية لا تصلح قاعدة أو منهجا للحياة ، وهذا ما يفسر لنا النزاع الذي حدث منذ القرن الثاني الهجري بين الصوفية والفقهاء ، وبين الصوفية والمتكلمين ، والذي اشتد في بعض العصور بعد ذلك اشتداد كبيرا .

أما الفريق الخامس فهم العلماء الذين لم يقبلوا منطق أرسطو لانه طريق نظري يختلف تماما عن الروح أبحاثهم التجريبية .

لدينا إذن أسباب أو علل فسر بها مفكرو الاسلام اسباب اتجاههم في نقد المنطق الارسططاليسى . . . هذا الاتجاه الذى ساد الدراسات الاسلامية الى نهاية القرن الخامس، أى الى نهاية العصر الذهبي للعقل الاسلامى الخالص : ولكن هل نستطيع ان نعتبر هذه الاسباب التى ذكرت جوهر هذا الاتجاه ؟ فى الواقع لا ، إنها تشير إليه فقط إشارة عامة ولكنها لا تحدده تحديداً دقيقاً . أما العلة الحقيقية لنقد المسلمين للمنطق الارسططاليسى فلا نستطيع أن ان نتبينها من الجانب الهدمى من نقد المسلمين للمنطق الارسططاليسى أو اليونانى على العموم ، بل من الجانب الانشائى لنقد المسلمين . وقد رأينا ان هذا الجانب الانشائى هو المنهج التجريبي أو الاستقرائى - وقد وصل المسلمون الى وضع عناصر هذا المنهج الاستقرائى الذى يقوم على التجربة ، وتنظيمه قوانين الاستقراء - وهذا المنهج الاستقرائى هو المعبر عن روح الاسلام ، والإسلام فى آخر تحليل - هو تناسق بين النظر والعمل .. يقيم نظرية فلسفية فى الوجود ولكنه يرسم ايضاً طريقاً للحياة العملية .

فالعلة الحقيقية لنقد المسلمين للمنطق الارسططاليسى أن هذا المنطق يقوم على المنهج القياسى *la méthode deductive* لأن هذا المنهج هو روح الحضارة اليونانية القائمة على النظر الفلسفى والفكرى . ولم تترك الحضارة اليونانية للتجربة مكاناً فى هذا المنهج ، وهى إحدى ركائز الاسلام الكبرى .

وبواسطة هذا المنهج الاسلامى الاستقرائى نستطيع ان نفسر عداوة الاسلام للفلسفة . لأنه إذا عرفنا ان الاسلام كان يتطلب المنهج الاستقرائى للتجريبى وينكر اشد الانكار المنهج البرهانى القياسى ، استطعنا ان نفسر بسهولة عدم

نجاح الفلسفة - وهي القائمة على هذا المنهج - في الاسلام ، واعتبار ما يدعونهم  
« فلاسفة الاسلام » أو الشراح الأرسططاليسيين - كالكندي والفارابي وابن  
سينا وابن رشد وغيرهم - مجرد امتداد للروح الهلينية في العالم الاسلامي .

يقول ابن تيمية : « وكان يعقوب بن اسحاق الكندي فيلسوف الاسلام  
في وقته ، أعنى الفيلسوف الذي في الاسلام - وإلا فليس للاسلام فلاسفة - كما  
قالوا لبعض القضاة الذين كانوا في زمان ابن سينا : من فلاسفة الاسلام ؟  
فقال : ليس للاسلام فلاسفة (١) .

وبواسطة هذا المنهج الاسلامي الاستقرائي نستطيع أن نقدر سر هجوم  
علماء المسلمين على الغزالي في محاولته مزج المنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين .  
فقد قام الغزالي بعملية المزج هذه في مطلع حياته العلمية فيما يرجح بدون أن  
يتبين له التناقض التام بين روح الاسلام والروح اليونانية التي أملت هذا  
المنطق . وقد توصل في آخر حياته إلى المتناقضات التي تحدث عن هذا المزج ،  
فهدم فكرته الأولى عنه . ولكنه في الوقت عينه انتقل إلى طريق آخر من  
طرق المعرفة ، وهو التجربة الباطنية أو الكشف الصوفي .

وهذا المنهج الاسلامي الاستقرائي يفسر لنا أيضا أخذ بعض مفكرى  
الاسلام المتأخرين لبعض العناصر الرواقية ، بعد أن قام الغزالي بعملية المزج ،  
لأن المنطق الرواقي أولا ليس منطقيا ميتافيزيقيا ولا يتصل بالهيات يونانية-  
كما يتصل منطق أرسطو بالهيات المخالفة لعقائد المسلمين . ولذلك نرى كثيرا  
من المفكرين المتأخرين وخاصة شراح السلم يتكلمون عن تحريم المنطق الفلسفي .

المزوج بالعقائد الفاسدة، أما المنطق غير المزوج ، فلا مانع من الاشتغال به .  
ولا يبحث المتأخرون في بعض المباحث الميتافيزيقية المنطقية كالمقولات ، ولا  
يبحثون في البرهان إلا عرضاً .

وثاني خصائص هذا المنطق أنه منطق لغوي يستند على خصائص اللغة .  
ومع أن منطق الرواقيين يستند على خصائص اللغة اليونانية كالمنطق  
الأرسطائي - وفي هذا ما يجعله مخالفاً للمنطق الإسلامي - إلا أنه من  
المرجح أن فكرة اتصال المنطق باللغة فكرة صادفت هوى في نفوس المتأخرين ،  
خاصة وأنهم رأوا أن المتقدمين يتقنون المنطق اليوناني على العموم لقيامه على  
خصائص اللغة اليونانية . ولذلك نرى كثيرين منهم يشيرون أبحاثاً لغوية طويلة  
تتصل في فكرتها العامة بالرواقية ، وأخذوا يدعون أقساماً جديدة في  
مباحث الألفاظ ، ثم تكلموا عن الحدود اللفظية كلاماً طويلاً .

وثالث خصائص هذا المنطق الرواقي أنه منطق إسمي يشكر وجود  
الكليات ، ولا يعترف إلا بالجزئيات .. فهو إذن منطق لا يعترف إلا بالحس ،  
وينكر المعرفة العقلية الكلية . فهذه الخصائص تقترب إلى حد ما من بعض  
خصائص المنطق الإسلامي ، فالمنطق الإسلامي الاستقرائي يفسر لنا كل هذه  
الظواهر التي تكلمنا عنها . والنتيجة الأولى إذن التي نستطيع أن نصل إليها من  
هذا البحث هو أن مفكرى الإسلام الممثلين لروح الإسلام لم يقبلوا المنطق  
الأرسطائي ، لأنه يقوم على المنهج القياسي ، ولا يعترف بالمنهج الاستقرائي  
أو التجريبي . والنتيجة الثانية ، أن المسلمين وضعوا هذا المنهج بجميع عناصره ،  
وقد كانت إسبانيا هي المعبر الذي انتقل خلاله العلم الإسلامي إلى أوروبا .

يقول مفكر الهند المعاصر المرحوم محمد إقبال « إن Duhring يقول إن

آراء روجر يكون عن العالم أصدق وأوضح من آراء سلفه . ومن أين  
يستمد روجر يكون دراسته العلمية ؟ . . من الجامعات الإسلامية في  
الأندلس (١) .

ويقرر الأستاذ Briffault في كتابه Making of Humanity أن  
روجر يكون درس العلم العربى دراسة عميقة ، وأنه لا ينسب له ولا لسميه  
الآخر أى فضل فى إكتشاف المنهج التجريبي فى أوروبا . ولم يكن روجر  
يكون فى الحقيقة إلا واحدا من رسل العلم والمنهج الإسلامى إلى أوربة  
المسيحية . ولم يكف يكون عن القول بأن معرفة العرب وعلمهم هما الطريق  
الوحيد للمعرفة الحققة لمعاصريه .

ثم يذكر بعد ذلك أن مناقشات عدة تقوم حول واضع المنهج التجريبي ،  
وأن هذه المناقشات تعود فى آخر الأمر إلى تصوير فاسد محرف لمصادر  
الحضارة الأوربية . أما مصدر الحضارة الأوربية الحق فهو منهج العرب  
التجريبي ، وقد « انتشر منهج العرب التجريبي فى عصر يكون وتعلمه الناس  
فى أوروبا ، يحدوهم إلى هذا رغبة ملحة » (٢) .

ثم يذكر أنه ليست هناك وجهة نظر من وجهات العلم الأوربي لم يكن  
للثقافة الإسلامية تأثير أساسى عليها . ولكن أهم أثر للثقافة الإسلامية فى  
العلم الأوربي هو تأثيرها فى « العلم الطبيعى والروح العلمى : وهما القوتان

---

Mohammed Iqbal : The Reconstruction of Religions (1)

Thought in Islam. p. 123

Briffault : Making of Humanity. p. 292 (2)

المميزتان للعلم الحديث والمصدران الساميان لازدهاره<sup>(١)</sup> . ويقرر في حسم وإصرار :

« إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس هو ما قدموه لنا من اكتشافهم لنظريات مبتكرة غير ساكنة . إن العلم يدين للثقافة العربية بأكثر من هذا .. إنه يدين لها بوجوده . وقد كان العالم - كما رأينا - عالم ما قبل العلم . إن علم النجوم ورياضيات اليونان كانت عناصر أجنبية لم تجد لها مكانا ملاما في الثقافة اليونانية . قد أبدع اليونان المذاهب وعمموا الأحكام . ولكن طرق البحث وجمع المعرفة الوضعية وتركيزها ، ومناهج العلم الدقيقة والملاحظة المفصلة العميقة ، والبحث التجريبي كانت كلها غريبة عن المزاج اليوناني ... إن ما ندعوه بالعلم ظهر في أوروبا كنتيجة لروح جديد في البحث ولطرق جديدة في الاستقصاء ... طريق التجربة والملاحظة والقياس Measurement ، ولتطور الرياضيات في صورة لم يعرفها اليونان ، وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوربي<sup>(٢)</sup> .

المسلمون إذن هم مصدر هذه الحضارة الأوربية القائمة على المنهج التجريبي .

\* \* \*

وأنا لنعلم أن فرنسيس يكون قام بعد ذلك يشرح هذا المنهج ، ثم بحث فيه جون ستيوارت مل محتذيا حذو العرب ، آخذا بكل ما توصلوا إليه ، مردداً عباراتهم وأمثلةهم .

Ibid : p. 160

(١)

Ibid p. 196

(٢)

وقد خطا المنهج التجريبي بعد ليكون ومل خطوات مختلفة ومتعددة في عهدنا الحاضر ، واتخذ صوراً أخرى على أيدى الأوربيين . ولكن المسلمين هم أول من تنبه - في تاريخ رواد الفكر الإنساني - إلى جوهره واتخذوه أساساً لحضارتهم . . وبهذا كانوا أساتذة الحضارة الأوربية الحديثة الأولين .

« تم الكتاب بحمد الله »

# قائمة المراجع

## ١ — المراجع العربية

### مراجع عامة :

- الشهرستاني — الملل والنحل ( طبعة القاهرة سنة ٢٤٧ هـ ) .
- ابن حزم — الفصل في الملل والنحل ( طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧ م ) .
- ابن النديم — الفهرست ( طبعة ليزج سنة ١٨٨٢ م ) .
- صاعد — طبقات الأمم ( طبعة القاهرة بدون تاريخ ) .
- القفطي — إخبار الحكماء بأخبار الحكماء ( طبعة ليبسك سنة ١٩٣٠ ) .
- ابن أبي أصيبعة — عيون الأنباء في طبقات الأطباء ( طبعة القاهرة سنة ١٨٨٢ ) جزآن
- البيهقي — تنمة صيوان الحكمة ( طبعة لاهور ) .
- الشهرزوري — روضة الأفراح ونزهة الأرواح ( نسخة مصورة خطها )
- واضح جدا في مكتبة جامعة القاهرة ) ويتشابه هذا الكتاب مع كتاب
- البيهقي إلى حد كبير .

المبشر بن فاتك — مختار الحكم ، ومحاسن الكلم : ( نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي  
ولهذه الكتب السابقة قيمة كبيرة في معرفة تاريخ علم المسلمين بعلوم  
اليونان ومنها المنطق ، ومع أن فيها بعض الخلط والاضطراب ، فإنها تبين  
لنا على أي صورة عرف المسلمون علوم اليونان ، وتحتوي على معلومات  
قيمة — قد لا نجدها في غيرها من المراجع — عن تاريخ العلم اليوناني .

### مراجع الباب الأول :

أرسطو — منطق أرسطو في ثلاثة أجزاء . قام الدكتور عبد الرحمن بدوي  
بنشر الترجمات العربية القديمة للأورجانون في نشرة علمية رائعة .

الخوارزمي - مفاتيح العلوم ( القاهرة سنة ١٣٤٢ ) ويحتوى على معلومات قيمة عن المنطق وتاريخه وآراء العلماء فيه .

التهانوى - كشف اصطلاحات الفنون ( طبع كلكتا ) فى جزئين كبيرين . ولهذا الكتاب قيمة كبيرة جداً فى شرح المصطلحات المختلفة التى عرفت فى العالم الإسلامى ، وقد توصلت إلى معلومات قيمة عن المنطق فى ثنايا بحثى لهذا الكتاب .

طاش كبرى زاده - مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة .

وهو كتاب لا بأس به ويتضمن معلومات هامة عن العلوم التى عرفها المسلمون - إسلامية كانت أو يونانية ، وعن نشأة هذه العلوم وتطورها . ولطاش كبرى زاده منهج نقدى .

حاجى خليفة - كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ( طبعة ليبسنيك سنة ١٨٣٥ - ١٨٥٨ - والقاهرة سنة ١٢٧٣ هـ ) وفى مقدمة هذا الكتاب تاريخ مختصر لعلوم المسلمين .

حسن صديق خان - أبجد العلوم ( طبع الهند ) . وهو كتاب متأخر ولكن يقدم لنا معلومات هامة عن العلوم الإسلامية .

القاضى عبد النبى عبد الرسول الأحمـد نكرى - دستور العلماء ( فى ثلاثة أجزاء طبع حيدر آباد ) ويتكلم هذا الكتاب عن المصطلحات المعروفة فى العلوم التى عرفها المسلمون - وهو كتاب لا بأس به .

فخر الدين الرازى - المباحث المشرقية ( طبع حيدر آباد ) جزءان - وفى

الجزء الأول بعض المباحث المنطقية القليلة . أهمية هذا الكتاب في أنه متأثر إلى حد ما بالرواقية .

الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، طبع بمطبعة السعادة بمصر .

الفارابي : تحصيل السعادة ( طبع حيدر آباد ) .

الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ( طبع حيدر آباد ) .

وتحتوى هذه الكتب على معلومات منطقية لا بأس بها

إخوان الصفا - الرسائل ... ( طبع المطبعة العربية بدون تاريخ ) وبه فصوله عن المنطق .

ابن سينا - مجموعة الرسائل ( مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ )

ابن سينا - الشفاء القسم الخاص بالمنطق - نسخة مصورة بمكتبة جامعة

القاهرة - وهذا الكتاب أوسع موسوعة للمنطق اليوناني في العالم

الإسلامي وأكبرها قيمة ، ويحتوى معلومات لا بأس بها عن تاريخ المنطق

نفسه ، وكثير من الكتب المنطقية العربية عالية على هذا الكتاب -

والمخطوطة الموجودة مكتوبة بخط دقيق واضح . وقد طبع القسم الأول

من هذا الكتاب بالقاهرة .

ابن سينا - النجاة ( طبعة القاهرة ١٣٣٦ هـ ) وهو مختصر للشفاء .

ابن سينا - منطق المشرقيين ( المطبعة السلفية بمصر ) وموضوعاته غير كاملة ..

أبو البركات البغدادي - المعبر . ( طبع دائرة المعارف النظامية بالهند ) كانت

لهذا الكتاب شهرة عظيمة في العالم الإسلامي ، ولكنه لم يعرف بين

المتأخرين بالرغم من نضوج أبحاثه وعمقها . والجزء المنطقي فيه مزيج

من أرسططالية وأفلاطونية ورواقية ، على أن الجانب الأكبر فيه

أرسططاليسى . وقد أستند عليه ابن تيمية في نقده للمنطق .

أبو الصلت الدانى - تقويم الذهن ( طبع مدريد سنة ١٩١٥ ) وهو كتاب مختصر ، أرسططاليسى فى جوهره .

محب الدين عبد الشكور - شرح سلم بحر العلوم - وأحيانا سلم العلوم - ألفه البهارى صاحب مسلم الثبوت وشرحه محب الدين عبد الشكور - ويمتاز المتن والشرح بعمق البحث وجمع معلومات كثيرة لم تتناولها كتب منطقية أخرى .

ابن رشد - تلخيص كتاب المقولات ( بيروت سنة ١٩٣٢ )

الأرموى - شرح مطالع الأنوار ( القاهرة ) .

الأخضرى - شرح الأخضرى على سلمه ( طبعة القاهرة ١٣٤٢ ) وقد نظم الأخضرى السلم شعراً ثم شرحه - ولهذا الكتاب قيمة فى العصور الأخيرة ، وقام بشرحه والتعليق عليه علماء كثيرون ، وهو من كتب المعاهد الأزهرية فى مصر .

الملوى - شرح الملوى على السلم ( المطبعة الأزهرية المصرية ١٣١ ) .

الباجورى - حاشية الباجورى على متن السلم ( القاهرة ١٣٠٦ هـ ) .

الأبهري - إيساغوجى ( طبع القاهرة بدون تاريخ ) وهذا الكتاب كانت له أيضا أهمية عظيمة فى العالم الإسلامى وقام بشرحه كثيرون من العلماء وتمتاز الشروح بأهمية منطقية . ومن أهم الشروح شرح :

حاشية الحنفى على شرح إيساغوجى - لشيخ الإسلام الحنفى ( ١٣١٠ هـ )

شرح الأرموى - مطالع الأنوار ( طبع القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ )

المساوى - البصائر النصيرية ( طبع القاهرة ) . كتاب قيم فى المنطق ، تنبه إلى وجوده ونشره وعلق عليه الشيخ محمد عبده - أثناء مقامه ببيروت -

ومعظم التعليقات منقول من كتب ابن سينا - الاشارات - والنجاة  
وغيرهما .

الحكيم الترمذى - الفروق ومنع الترادف ( نسخة مصورة في دار الكتب  
المصرية ) اطلعت عليه في آخر لحظة أثناء كتابتي هذا البحث - وفي هذا  
الكتاب ينكر الترمذى فكرة الترادف في اللغة العربية .

الطار - حاشية الطار على الخيصى ( القاهرة ١٣١١ هـ ) وهو كتاب  
لابأس به - على مثال الكتب المنطقية اليونانية .

البانيوى - رسالة في المنطق ( نسخة مصورة - مكتبة جامعة فؤاد الأول )  
وقد أعدت هذا الكتاب للطبع - وأتمنى نشره قريبا .

الدكتور عثمان أمين : - الفلسفة الرواقية ( طبع القاهرة ١٩٤٥ )

### مراجع الباب الثانى :

مصطفى عبد الرازق - الشافعى واضع أصول الفقه ( نشر الجزء الأكبر من  
هذا البحث فى « الرسالة » السنة الأولى ، ثم طبع فى كتاب صغير  
فى سلسلة : أعلام الاسلام )

مصطفى عبد الرازق - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ( القاهرة ١٣٦٣ هـ  
١٩٤٤ م ) ، وفى هذا الكتاب محاولة ممتازة لمنهج جديد فى دراسة  
الفكر الإسلامى .

ابن رشد - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ( طبع القاهرة )

ابن رشد - مناهج الأدلة فى عقائد الملة ( طبع القاهرة )

ابن خلدون - مقدمة ابن خلدون ( طبع القاهرة بدون تاريخ )

الإيجى - المواقف ، وعليه شروحه المعروفة ( ٨ أجزاء ) وهو من أهم كتب الكلام المتأخرة .

الرازى - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ( طبع القاهرة ١٣٢٣ هـ )  
عبد الرازق على بن الحسين اللاهيجى - شوارق الألهام فى شرح تجريد الكلام للطوسى ( مطبوع - طبع حجر )

السعد التفتازانى - شرح المقاصد ( طبع استامبول سنة ١٢٧٧ )  
ابن المرتضى - المنية والأمل فى شرح الملل والنحل ( طبع كلكتا ) هذا الكتاب تاريخ قيم لطبقات المعتزلة - وهو ينسب إلى قاضى المعتزلة عبد الجبار - ثم أكمل الجزء الأخير منه ابن المرتضى

أبو حيان التوحيدى - المقابسات ( طبع السندوبى )  
أبو حيان التوحيدى - الامتاع والمؤانسة ( طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٩ )

ياقوت - ارشاد الأريب إلى معرفة الأديب - المعروف بمعجم البلدان ( طبع القاهرة ١٩٢٣ م )

كتب أصولية :

الشافعى - الرسالة ( القاهرة سنة ١٣١٢ هـ )

إمام الحرمين - البرهان - ( مخطوط فى مجلدين ) وهو الكتاب المشهور فى علم الأصول - ومؤلفه مقام عظيم بين علماء المسلمين . وقد تفضل الاستاذ الشيخ عيسى منون عميد كلية الشريعة سابقا وعضو هيئة كبار العلماء -

بإعاري مخطوطة هذا الكتاب النادرة الخاصة بفضيلته ، كما تفضل بإعاري  
كتبا أخرى سأذكرها فيما بعد ، فله على ذلك شكرى الخالص على تلك  
المساعدة القيمة .

الغزالي - المستصفى ( مطبوع في القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ ) جزآن . ولهذا  
الكتاب أهمية خاصة في تاريخ علم الأصول لأن مؤلفه أول من مزج علوم  
المسلمين بالمنطق - وكان هذا المزج في المستصفى .

فخر الدين الرازى - المحصول ( مخطوط في مجلد واحد ضخيم ) وهو كتاب  
مشهور جدا في علم الأصول ولكنه مع ذلك لم يطبع إلى الآن . وقد  
استفدت منه في مواضع كثيرة في هذا البحث ، وشرح شروحا كثيرة  
وقد أعاره لي أيضا من مكتبته الخاصة الأستاذ الشيخ عيسى منون .

القرافى - قائس الأصول في شرح المحصول ( مخطوط ) وهو كتاب لا بأس  
به يتضمن معلومات قيمة عن الدوران ، أعاره لي من مكتبته الخاصة الأستاذ  
الشيخ عيسى منون

الاصفهانى - شرح الاصفهانى على المحصول ( مخطوط ) أعاره لي الأستاذ  
الشيخ عيسى منون .

الجلال المحلى على جمع الجوامع - وهو كتاب مشهور في علم الأصول  
( طبع في القاهرة )

ابن حزم - الإحكام في أصول الأحكام ( طبعة سنة ١٣٢٢ هـ ) ألف من وجهة  
نظر خاصة - وهى النظرة الظاهرية - وينكر ضاحجه في الكتاب القياس  
انكارا باتا ، أسلوبه دقيق رائع .

الآمدى - الاحكام فى اصول الاحكام ( وهو من أهم كتب الاصول وقد  
طبعت دار كتب القاهرة )

البهارى - مسلم الثبوت

ابن الحاجب - مختصر المنتهى

البيضاوى - المنهاج : من أهم كتب الاصول على الاطلاق والكتب الثلاثة  
مطبوعة فى مجلد واحد ( طبع القاهرة ) بدون تاريخ

الزركشى - البحر المحيط ( ٦ مجلدات . ومخطوط ) ولم يطبع هذا الكتاب بعد ،  
ويعتبر تاريخا جامعا لعلم الاصول . استند مؤلفه فى تصنيفه على أكثر من  
مائتى كتاب من كتب الاصول - كما يذكر هو فى خطبة الكتاب -  
وقد كان هذا الكتاب خير عون لى فى بحثى . وقد تفضل باعارتى إياه  
الأستاذ الشيخ عيسى منون .

الشوكانى - ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول ( القاهرة سنة  
١٣٢٧ هـ ) كتاب لا بأس به .

أبو عبد الله محمد ابن احمد المالكى التلمسانى - مفتاح الوصول إلى علم  
الاصول ( تونس سنة ١٩٤٦ ) كتاب صغير

الإستاذ الشيخ عيسى منون - نبراس العقول . ( كتاب مطبوع وقيم ) - نشرة  
عالم إخصائى فى علم أصول الفقه . وأحاط فيه بعمق نادر بالقياسى  
الاصولى إمام الحرمين - الورقات ( طبعة دمشق ) كتاب صغير

الغزالي - تهافت الفلاسفة ( طبعة القاهرة سنة ١٣٢١هـ )

ابن رشد - تهافت التهافت ( طبعة بيروت )

الغزالي - مقاصد الفلاسفة - القسم الأول ( القاهرة ١٣٣١ ) ومعيان العلم  
( القاهرة ١٣٤١ )

» محك النظر ( بدون تاريخ )

» القسطاس ( القاهرة ١٣٥٣ )

» فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ( القاهرة ١٣٥٣هـ )

الرسالة اللدنية » تضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (

المنقذ من الضلال » طبعة بيروت سنة ١٩٥٣ ، ١٩٤٠ »

الشهرستاني - نهاية الاقدام في علم الكلام - طبع في انجلترا - وهو على  
جانب كبير من الاهمية ، ويمتاز عن الملل والنحل بأنه يبحث في الموضوعات  
الكلامية نفسها لافي الفرق .

السجستاني - الاقايد الملكرتية . وجدت شذرات من هذا الكتاب في كتاب  
العقيدة الاصفهانية لابن تيمية .

الباقلاني - التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة ( طبع القاهرة ١٩٤٧ ) .  
كتاب هام - لعالم الأشاعرة وفيلسوفهم الكبير أبي بكر الباقلاني . ويعتبر  
هذا الكتاب من أعظم كتب الأشاعرة وفيه طريقة المتقدمين في المنطق  
الإسلامي على وجه الحقيقة .

إمام الحرمين ( الجويني ) - الشامل : نشر الجزء الأول منه ، وفيه آثار هذا

المنهج الاسلامى . والكتاب قطعة رائعة من فلسفة الكلام . . فلسفة لاسلام على وجه الحقيقة .

### الباب الثالث

ابن السبكي - طبقات الشافعية ( طبعة القاهرة ) به فصل طويل عن موقفه  
الفقهاء من أبى حامد الغزالى

الحجاج يوسف بن محمد طملوس - المدخل إلى صناعة المنطق ( طبعة آسين  
بلايوس بمدريد ) .

ابن الصلاح - فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد  
( طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨ ) وهى تشمل فتوى ابن الصلاح المشهورة فى  
تحريم المنطق .

السيوطى - صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام : وهو مخطوط  
دار الكتب الازهرية - ويعود الفضل فى التوصل لكتاب السيوطى إلى أستاذنا  
المرحوم مصطفى عبد الرازق . وقد تكلمنا عن هذا فى ثنايا البحث بما فيه  
الكفاية، وقد قمت بنشره فى عام ( ١٩٤٧ م ) فى طبعة علمية - مع مقدمة  
طويلة وتحقيق للموضوعات - وتعليقات متعددة ، وأثبت أننا أمام نصين  
للسيوطى لانه واحد : صون المنطق والكلام - ومختصر السيوطى لكتاب  
ابن تيمية « نصيحة الايمان ... »

ابن تيمية - كتاب الرد على المنطقيين ( طبعة بمباى ١٣٦٨ ١٩٤٧ م )  
أعظم كتاب فى التراث الاسلامى عن المنهج . تتبع فيه مؤلفه تاريخ

المنطق الأرسططاليسى والهجوم عليه - ثم وضع هو آراءه في هذا المنطق في  
أصالة نادرة وعبقريّة فذة .

ابن تيمية - موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ( طبع القاهرة سنة  
١٣٢٥ هـ ) وهو كتاب هام فيه كثير من نقد ابن تيمية للمنطق الأرسططاليسى

ابن تيمية - منهاج السنة ( طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ )

ابن تيمية - نقض المطلق ( نشرة حامد الفقى ) كتاب صغير في نقد المنطق  
يردد فيه ابن تيمية نقده له موجزا .

ابن تيمية - مجموعة الرسائل الكبرى ( طبع القاهرة )

السبعينية » »

التسعينينية طبع القاهرة

شرح العقيدة الاصفهانية » »

وفي هذه الكتب كثير من العناصر المنطقية القيمة

ابن القيم - إغاثة اللهمان - « طبع القاهرة »

ابن القيم - مفتاح دار السعادة ( طبع الخانجي - القاهرة )

الصنعاني - ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ( ١٣٤٩ هـ )  
كتاب خطابي يلجأ إلى أدلة خطائية شرعية لكنه يمثل لونا جديدا من البحث  
الفكري تجاه منطق يونان .

السبكي - معيد النعم ومبيد النقم ( طبع ليون سنة ١٩٠٨ م )

قدامة - نقد النثر ( طبعة كلية الآداب ١٣٥١ هـ - ١٩٣٣ م ) ولهذا الكتاب  
أهميه كبيرة من نواحي عدة يائنة كانت أو منطقية . وهو في أهم أجزائه

غير متأثر بالمنطق الأرسططاليسى . بل يظهر فيه أثر المنطق الإسلامى  
ظهوراً واضحاً .

#### الباب الرابع

الشيرازى — شرح حكمة الاشراق ( طبعة طهران ) وهى طبعة رديئة جدده  
و كتبت على حواشيا وفى داخل الصفحات نفسها تعليقات الصدر الشيرازى  
بخطوط ملتوية بالرغم من أهمية هذه التعليقات فى البحث .

وهناك مراجع أخرى وردت فى حواشى الكتاب

#### الباب الخامس

جابر حيان : الرسائل « نشرة بول كراوس » والكتابة ينسب لهذه  
الشخصية الغامضة . ويحوى مباحث كيميائية وطبيعية وفلسفية . ثم توضيح  
رائع لمنهجه الاستقرائى

الدكتور زكى نجيب محمود — جابر بن حيان ، ( القاهرة ١٩٦١ ) عرض شيق  
لمنهج جابر بن حيان ، ثم لكيميائه فى أسلوب جميل أخاذ .

البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مروذاة — من أهم  
ما كتب فى تاريخ العلوم عند الهنود مع دراسة مقارنة بعلوم المسلمين  
واليونان .

ابن الهيثم : مجموعة الرسائل : طبعه حيدر اباد الدكن ( ١٣٥٧ هـ )

الاستاذ مصطفى نظيف — الحسن بن الهيثم — بحوثه وكشفة البصرية  
( القاهرة عام ١٩٤٢ ) كتاب رائع ، لعالم متخصص ، عرض فيه لمنهج  
الحسن بن الهيثم العلمى ، ثم تتبع نظرياته العلمية تتبع العالم الواقى .

الأستاذ مصطفى نظيف - الحسن بن الهيثم، والناحية العلمية منه، وأثره المطبوع  
في علم الضوء . ( القاهرة عام ١٩٣٩ ) وهي سلسلة محاضرات ابن الهيثم  
التذكارية بكلية الهندسة بجامعة القاهرة . وهي عرض لمنهج ابن الهيثم ،  
ونظرياته المبتكرة في علم الضوء . وقد ضمنها المؤلف فيما بعد  
مقدمة كتاب السالف الذكر .

وهناك مصادر أخرى وردت في الهوامش .

## مراجع أجنبية :

Aristote : Oeuvres Completes.

رجعنا إلى طبعات مختلفة لكتب أرسطو المنطقية - ولكن أهم طبعة رجعنا إليها هي طبعة Budet . وهي الترجمة الموثوق بها الآن - كما رجعنا إلى طبعة Ross .

أما كتاب الميتافيزيقا لأرسطو فقد رجعنا إلى الطبعة الآتية وهي طبعة موثوق بها تمام الوثوق .

Aristote : Métaphysique-Traduction par Tricot ( 1933 )  
2. Volumes .

أشرت إلى هذا الكتاب في الفصل الخاص بتقد قانوني الفكر .

Aristote : de l'ame.

Bréhier : L'histoire de la philosophie, paris, 1928-1931 3 Vol.

Janet et Séailles : Histoire de la Philosophie, les probleme  
et les écoles. ( Paris 1938 ) .

والكتاب الأول عرض طيب للفلسفة اليونانية - ومؤلفها كان أستاذ الفلسفة اليونانية في جامعة السوربون بباريس - وعلى الكتاب مأخذ من النقد - لا محل لذكرها هنا - أما الكتاب الآخر - فهو كتاب كتاب تعليمي لا بأس به .

Adamson : A Short History of Logic ( Edinburgh—1911 )

وهذا الكتاب مختصر وهو يعرض لتاريخ المنطق عرضا عاما

Erdmann : History of Philosophy.

Dr. Madkour : L'organon d'Aristote dans le monde arabe  
( Paris 1934 )

كتبه الأستاذ الدكتور ابراهيم بيومي مدكور - عن أثر اورجانون أرسطو في العالم العربي في ضوء تحليل بارع لمخطوط الشفاء جزء المنطق لابن سينا .

Max Meyerhof : Islamic Culture

مجلة ثقافية هدية ١٩٣٦ - بها مقال للدكتور ماكس مايرهوف عنوانه

Transmission of Greek sciences to Arabic Thought.

وقد ترجمت هذه المقالة بعد صدور الطبعة الأولى إلى العربية في كتاب التراث اليوناني مترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي . كما يشتمل هذا الكتاب الأخير على مقال لجولد تسيهر عنوانه ( موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل ) — ويحوى هذا المقال نصوصاً طيبة عن موقف أهل السنة من علوم الأوائل ولكن في المقال أخطاء فنية كثيرة وعدم تقاذل إلى جوهر المسألة التي عالجها الباحث

Graus : Rivista. 1923 x I v P. 1-20

بها مقال قيم للاستاذ كراوس عن محمد بن عبد الله بن المقفع وترجمته للكتب المنطقية الأرسططاليسية . وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه السابق .

Goldziher : Le dogme et la loi de l'Islam ( traduction française 1920 )

وقد ترجم هذا الكتاب أخيراً بعد صدور الطبعة الأولى من كتابي الأستاذ الشيخ محمد يوسف موسى وزميلاه ، والكتاب مليء بالأخطاء التاريخية والمغالطات الواضحة . ولكن الترجمة واضحة .

Asin Palacios : Sens du mot Tehafot ' dans les oeuvres, d'El Ghazali

Briffault : Making of Humanity

Iqbal : The reconstruction of religious thought in Islam,

Leclerc : Histoire de la médecine arabe 2 vol. (Paris 1876)

Macdonald : Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional theory (New York 1983)

Jevons : Principles of Science ( 1903 )

Cohen and Nagel : An Introduction to Logic and Scientific Method ( New York 1924 )

Bosanquet : Logic

Tricot : Traité de Logique formelle. ( paris 1937 )

Arnold Reymond : Les principes de la logique et la logique contemporaine.

## فهرست الاعلام



ابن أبي عامر : المنصور ١٨٣

ابن الحاجب ٣٠ ٢٤١

ابن الحكم : هشام ١١

ابن الساعاتي : مظفر الدين احمد بن علي ٧٤

ابن الصلاح ١٨٢ / ١٨٧ ٣٠٤ ٣١٤ ٣١٦

ابن القيم الجوزية ٧٠ ٨٠ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦

ابن المرتضى ٨٢

ابن الهيثم : الحسن ٣٥٥ ٣٧٢ ٣٧٣

ابن الهيثم انظر : محمد

ابن برهان ١٢٢

ابن تيمية ٤٣ ٧٢ ٧٦ ٨٠ ٨٥ ٩٤ / ٩١ ١٠٤ ١١٧ ١٣٤

١٣٨ ١٤٤ ١٤٨ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧٩

١٨١ ١٨٥ ١٨٧ / ١٩٢ ١٩٤ / ٣٨١

ابن حزم : علي بن احمد ٧٥ ٨٢ ١٠٠ ٢٥٧

ابن حنبل : الإمام احمد ٧٥ ٨٢ ١٠٠ ٢٥٧

ابن حيان : جابر ٣٥٩ ٣٦٠ / ٣٧١

ابن خلدون ٢٢ ٢٣ ٢٦ ٢٦ ٢٧ ٢٤ ٨١ ٨٥ ٨٦ ٨٧

١٣٧ ٣٧٥ ٣٧٦

ابن رشد ١٧ ٢٤ ٦٥ / ٤٥ ٦٦ ٨٩ ٩٦ ١٦٩ ١٣١ ١٣٢

١٥٧ ١٦٥ ١٧٨ ٣٠٢ ٣٨١

ابن سبعين ١٧١

ابن سينا : أبو علي ٢٠ / ٣٣ ٤٣ ٣٤ ٤١ ٤٥ ٩٠ ٩٤ ٢٢٧

٢٣٣ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٥٠ ٢٥٨ ٢٧٤ ٣٢٣ ٣٥٥ ٣٨١

ابن صوفان ١٦٨ ٢١٨

ابن طفيل ١٧٠

ابن طملوس ١٨٤

ابن عباس ٦٦

ابن عربي : أبو بكر ٨٥

ابن عقيل : أبو الوفا ٩٢ ١٨٢

ابن فورك ٩٢

ابن فورك ٩٢

ابن كثير ٢

أبو حنيفة « الإمام » ٣٦٤

أبو نوح ٧

أبو يعلى ٩٢

إخوان الصفا ٢١ ٤٠ ٤١ ٥٥

أرسطو ٤ ٥ ٧ ٩ ١١ ١٢ ١٤ ١٦ ١٧ ١٨ ٢٢

٢٣ ٢٥ ٢٨ ٣٢ ٣٣ ٣٦ ٤٢ ٤٨/٤٣ ٥٤/٥١ ٥٨ ٥٩

٦٠ ٦٣ ٦٩ ٧٠ ٧٢ ٧٥/٨٣ ٨٧/٩١ ٩٥ ٩٧ ١٠١

١٠٤ ١١٦ ١١٧/١٣٨/١٤٣ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٧ ١٧١ ١٧٧/١٨١ ١٨٤

١٩٣ ١٩٥ ٢٠٢ ٢١٤ ٢٢١ ٢٢٧ ٢٢٩ ٢٣١ ٢٣٤ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٤٠

٢٤٤ ٢٤٥ ٢٦٣ ٢٧٣ ٢٩٠ ٣١٦ ٣١٨ ٣٢٢ ٣٢٨ ٣٣١ ٣٣٧ ٣٤٧

٣٥٢ ٣٥٧ ٣٦٧ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩

أَسْحَقُ بْنُ حَنِينَ ٧ ٨

أَسِينُ بِلَاسِيُوسَ ١١

أَغَاثَاذِيمُونُ ٣٢٢

أَفْلَاطُونُ ٩ ١١ ١٢ ٣٨ ٥١ ٦٠ ٢٠٢ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٣٠

٣٢٢ ٣٢٣

أَفْلُوطينَ ٤٥ ٤٦ ٤٧

أَقْلِيدِسَ ٣٥٥ ٣٧٣

إِمَامُ الْجَرْمِينِ: أَبُو الْعَالِي ٥١ ٦٠ ٦٥ ٦٧ ٦٨ ٧٦ ٨١ ٨٤

٨٦ ٩١ ٩٢ ٩٤ ٩٥ ١٠٠ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١٢٩ ١٣٠

١٣٦ ١٣٢ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٤٥ ١٦٥ ٢٥٧ ٢٥٨ ٣٠٥

أَنِبَادَقْلَيْسَ ٣٢٢

أَنْتِسْتَانِسَ ٤١

أَنْكَسَاغُورَايَ ١٥٤

أَوْدِيمُوسَ ١٢ ٥٣

الامدى ٣٠ ٧٤ ٩١

الأبهري ٣٩١

الاسكندر الأفروديسى ٦ ١١

الأشعري : أبو الحسن ٩٢ ٩٥ ٩٦ ٢١٧

الأفلاطونية ٩ ١١ ١٢ ٣٨ ٥١ ٦٠ ٢٠٢ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٣٠

٣٢٢ ٣٢٣

الأنصارى ١٦٨ ٣٠٥

الإيجي ٦٨ ٨٣ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٦ ١٦٤

الباقلانى : أبو بكر بن الطيب ٧٥ ٨١ ٨٥ ٩٠ ٩٢ ٩٥ ٩٦

١١٥ ١٢٩ ١٣٧ ١٤٥ ١٤٦ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ٢٦٨ ٣٠٥

البايوى : أسعد بن على بن عثمان ١٣ ١٤ ١٩ ٢٣

البرت الكبير ٢٤

البرودى ٧٤

البصرى : أبو الحسن ٦٥ ٧٥ ٨٢ ٩١

البغدادى : أبو البركات ١٧ ٢٨ ٤٩ ٥٤ ٩٤

البهارى ٣١ ٦٤

البيرونى : أبو الريحان ٣٥٤

البيضاوى ١٢٥

البيهقى ١١ ١٢

الترمذى : الحكيم ٣٦

الفتازانى ٤٣ ١٤٦

التمسانى : أبو عبد الله أحمد المالكى ١١١

التوحيدى : أبو حيان ٨٢ ١٨٣

المحافظ ٣٠٨

الجبائى : أبو علي ٨١ ٩٢ ١٤٥

الجبائى : أبو هاشم ٧٥ ٧٦ ٨١ ٩٢ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦

٣٠٥ . ١٥٨

الجزولى : أبو زيد ٧٣

الجوينى ٦٥ ٢١٠ ٢٥٧

الحاكم : أبو عبد الله ٧٠

الخبيصى ٢٣ ٤٥

الخوارزمى ١٨ ١٩ ٥٥

الخونجى : أفضل الدين ٢٢

الدانى : أبو الصلت ٢٩ ٣٣

الدبوسى ٧٤

الرازى : فخر الدين ٢٢ ٢٦ ٣٦ ٤٢ ٤٣ ٦٦ ٦٨ ٩٤

٩٧ ٩٨ ١١٧ ١١٩ ١٢٥ ١٣٠ ١٣٦ ١٣٧ ١٥٢ ١٩٤ ١٩٨ ٢٥٠

٢٥٢ ٢٧٤ ٢٨٠ ٣١٣

الرواقية : رواقيون ١١/٩ ٨١/١٥ ٣١/٢٢ ٣٦ ٤١ ٤٢ ٤٧

٤٨ ٥٤/٥٢ ٦٢/٦٠ ٧٧ ٨٦ ١٠٠ ١٠١ ١١٧ ١٧١ ١٩٥ ١٩٩ ٢٠٦

٣٠٧ ٣١١ ٣١٢ ٢٣٤ ٢٣٧ ٣٠٢ ٣٣٧ ٣٧٧ ٣٨١

الزركشي ٣١ ٥١ ٦٠ ٦٤ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٧٣ ٧٤ ٧٧

٩٠ ٩٨/٩٢ ١٠٥ ١٠٨ ١٠٩ ١٠ ١١٥ ١١٦ ١١٩ ١٢١ ١٢٣

١٢٦ ١٣٤ ١٣٧ ١٤٣ ١٦٥ ٢٥٢

الساوي ٢٠ ٢٣

السبكي : تاج الدين ٧٣ ٧٤ ٨٥ ١٠٥ ١٢٤ ١٣٢ ١٨٣ ٣٠٤

٣١٣ ٣١٤ ٣٧٥

السجستاني : أبو سليمان ٨١ ١٤٤ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٤

السخاوي ٣٥٧

النهروودي ٣ ١٥ ٣٠ ٤٣ ٤٧ ٥٤ ٥٥ ٨١ ٣٥٢/٣٢٢

السيالكوتي ٨٦

السيرافي : أبو سعيد ٨٢ ٢٦٣ ٣٠٥ ٣٧٨

السيوطي ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٠ ٨١ ٨٥ ٩٢ ١٠٤ ٢٥٢ ٢٥٧ ٢٦٣

٣٠٤ ٣١٠/٣١٣

الشافعي ٦٥ ٦٦ ٦٨ ٧٥/٦٩ ٧٨ ٢٦٣ ٣٠٥ ٣٢١ ٣٧٨

الشاطبي ٨٤

الشكاك ١٥٣ ١٨٨ ١٩٢ ١٩٦ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٢٣

٢٣٧ ٣٠٢ ٣٥٧ ٣٦٧

الشهرزوري ١٢

الشهرستاني ٢ ٩ ١٣٠ ١٤٤ ١٥٢ ١٦٦

الشوكاني ١١٠

الشرازي : صدر الدين ٣ ٥٤ ٦٠ ٣٢٨ ٣٤٧

الصادق : الإمام جعفر ٣٦٤ ٣٧٢

الصنعاني : محمد بن إبراهيم الوزير ٣٠٤ ٣٠٦/٣١٠

الصيرفي : أبو بكر محمد بن عبد المطلب ٧٣

الطوسي : نصير الدين ١١ ٩٢ ١٩٨ ٢٥٨ ٢٥٩ ٣١٣ ٣٥٥

العبدري ٥١

الطار ٣٣

الغلاف : أبو الهذيل ١٥٨

الصادق بن يونس ١٨٣

الغزالي : أبو حامد ١١ ١٢ ٣٢ ٣٨ ٦٣ ٧٥ ٧٦ ٨٠

١٨٤/١٧٣/١٦٢ ١٥٧ ١١٦ ١١٥ ١٠٤ ١٠٠ ٩١ ٨٧/٨٣

٣٨١ ٣١٩ ٣١٦ ٣١٣ ٢٩٣ ٢٦٢ ٢٥٧

القارابي : أبو نصر ٩ ٢٠ ٢١ ٦٠ ١٨٤ ٣٨١

القراقي : شهاب الدين ٧٤ ١١٨ ١٢٠ ١٢١

القشيري ١٨٣

القنطلي ٦ ٩ ٨٤ ٨٥

القفال الكبير الشاشي : محمد بن علي بن اسماعيل ٧٣

الكندي : يعقوب بن اسحق - ٣٨١

اللاهيجي : عبد الرازق علي بن الحسين ١٤٥

اللبان ٢٠٠

المارزي ١٨٢

المحلى : جلال الدين بن أحمد ٧٤ ١٢٥ ١٣٢

المرغيناني : أبو اسحق ١٨٢

المشاؤون ٢٥ / ١٤ ٢٩ ٣٢ ٤٨ ٥٢ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٧٧

٨١ ٩٥ ١٥٧ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٤٠ ٣٤٧

المراسي : السكيا ١١٥

المقدسى ٣٥٧

الملوى ٥٥

المنصور : أبو جعفر ٥

الناشيء : أبو العباس المعزلى ٨٢

النسقى ٩٢

النظام ١١

النواوى ١٨٣

النوبختى ٨١ ٩٥ ٢٥٢ ٢٨٠

النيسابورى : رضا الدين ١٢٠ ١٢١ ٣٥٩

باركلى ١٦٧

برانتل Prantl ١٠ ٢١٣

براون ٣٥٣

بروتاغوراس ١٥٣ ١٩٦

بروشار ١٠ ٤١ ١٠٠ ١٠١ ٢١٢

بريفالت Briffault ٣٨٣

بقراط - بقراطيس ٥٠ ٧٠

بطليموس ٣٧٣

بوزانكيت ٢٢٢

بيكون : روجر ٣٧٢ ٣٨٣

بيكون : فرنسيس ٢٣٦ ٣٧٤ ٣٨٤ ٣٨٥

(ت)

تسلر : Zeller ١٠ ٢١٢

توما الاكوييني : توما اقوناس ١٤ ٢٤

(ث)

ثيوفريسطس ١٢ ٥٣

(ج)

جالينوس ٩ ١١ ١٢ ٥٥ ٧٠ ٣٥٧ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٧٠

(ح)

حاجي خليفة ١٨٣ ٣١٥

حنين بن اسحق ٧ ٩ ٣٥٧

(خ)

خالد بن يزيد ٤

(د)

دهرئج ٣٨٢

دي لا بورنا ٣٧٢

(ر)

رايموند : ارنولد ١٥٥  
رسل : برتراند ٢١١ ١٠٠  
ريسان : أرنست ١٦٨

(ز)

زكي نجيب محمود : الدكتور ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٦ ٣٧٠  
زينون ٩ ١٠

(س)

سارتون : جورج ٣٥٨  
سقراط ٣٢٢ ١٩٩ ٥٨ ٥٠  
سكستوس أمبريقوس ٢٢٣ ٥٨ ١٢ ١١  
سينوبوس ٢٧٥

(ص)

صاعد ١٨٤ ٨٢ ٦ ٥

(ط)

طاش كبرى زاده ٣٢٠ ٣١٩ ٣١٥ ٣١٤

(ع)

عبد الله بن المقفع ٢٢١ ٦ ٥  
عبد الجبار : قاضي المعزلة ٢٠٤ ٩٢ ٨١ ٧٥  
عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ٨

عنان أمين ٤٢.

عمر بن الخطاب ٤

عمر بن عبد العزيز ٣٥٣

(ف)

فورفوروس ٥ ١٣ ٣٩ ٤١ ٤٣ ٧٠

فلنج ٣٧٥

فيثاغوراس ٢٠٣ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٧٢ ٣٣٢ ٣٧٣

(ق)

كبلر ٣٧٢

كرسيس : كريسيب - أنظر خروسيش ٩

كراوس : بول ٥ ٦ ٣٧٠

كوهين ١٥٥

(ل)

لالاند ١٠٩ ٣٧٥

لانجلوا ٣٧٥

لوكلير ٣٥٣

ليناردو دافنشي ٣٧٢

(م)

مالبرانش ١٦٧

مايرهوف : ماكس ٤ ٣٥٦

مق بن يونس : أبو بشر ٧ ٨ ٨٢ ٢٦٢

محب الدين عبد الشكور ٤١ ٤٥ ٥٠ ١٠٤ ٢٥٧

محمد اقبال ٣٨٢

محمد بن الهصيم ٩٢

محمد بن عبد الله بن المقفع ٢٢١ ٥

محمود الملاحمي ٣٠٩

مختار بن محمود المعزلي ٣٠٩

مصطفى عبد الزارق ٣٦٩ ٧١ ٧٢ ٣٠٣

مصطفى نظيف ٣٧٢

مل : جون استيوارت ٥٩ ١٠٠ ١٠٥ ١١٣/١٠٦ ١٢٠ ١٢٤ ٢١١

٢٢٣ ٢٣٦ ٣٦٧ ٣٨٥ ٣٨٥

مهراريس ٧٠

مورليكوس ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤

مينون — مانن ١٩٩

ناجل ١٠٦ ١٤٢

تالينو ٦

( ٥ )

هاملان ١٠ ٨٩ ١٠٠ ٢١٢

هرقليطس ١٥٣ ١٩٥

هرمس ٣٢٢

هيوم ١٦٧ ٣٦٩

( و )

واصل بن عطاء ٢

وافر : روين ١٥٥

( ي )

يحي النحوى الاسكندرى ١٢

يحي النحوى الديلمى الملقب بالبطريق ١١ ١٢

يحي بن عدى ٨ ٨٤

يوانيس فوتنيوس ١٤

يوحنا الدمشقى ٤ ٧٩

يوسف بن عمر ٧٣



## فهرست الموضوعات



تصدير :

صفحة

١ مقدمة عامة : انتقال المنطق الأرسططاليسى إلى العالم الإسلامى

### الباب الأول

المنطق الأرسططاليسى بين أيدي الشراح والمختصين الاسلاميين

١٦ الفصل الأول : مسائل المنطق العامة .....

٢٧ الفصل الثانى : مبحث التصورات .....

٢٨ ١ — مبحث الألفاظ .....

٣٧ ٢ — مبحث المعانى .....

٤٤ ٣ — مبحث المقولات .....

الفصل الثالث : مبحث التصديقات :

٥٣ ١ — مبحث القضايا .....

٥٥ ٢ — مباحث الاستدلال .....

٥٥ القياس .....

٥٩ الاستقراء .....

٥٩ التمثيل .....

٦٠ القسمة الافلاطونية .....

### الباب الثانى

موقف الأصوليين من المنطق الأرسططاليسى حتى القرن الخامس

الفصل الأول : موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسى

٦٤ حتى القرن الخامس .....

الفصل الثاني . موقف علماء أصول الدين — المتكلمين — من المنطق

الاسططاليسى حتى القرن الخامس ... .. ٨٠

الفصل الثالث : منطق الأصوليين : مبحث الحد الأصولي ... .. ٨٩

الفصل الرابع : مباحث الاستدلال الاسلاميه — القياس الأصولي ... .. ١٠٣

١ — مذاهب المسلمين فى العلة ... .. ١٠٨

٢ — شروط العلة ... .. ١١٠

٣ — مسالك العلة ... .. ١١٣

١ — السبر والتقسيم ... .. ١١٤

ب — الطرد ... .. ١١٧

ج — الدوران ... .. ١٢٠

د — تنقيح المناط ... .. ١٢٤

الفصل الخامس : الطرق الاسلاميه الأخرى :

الطريق الأول : قياس الغائب على الشاهد ... .. ١٢٩

» الثانى : انتاج المقدمات للنتائج ... .. ١٣٤

» الثالث : الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه ١٣٥

» الرابع : السبر والتقسيم ... .. ٤٣٥

» الخامس : الالتزامات ... .. ١٣٦

» السادس : بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ١٣٧

الفصل السادس : نقد المتكلمين لقانوني الفكر الأرسططاليسي : ... ١٤٠

١ — موقف المتكلمين من قانون عدم الجمع بين النقيضين ... ١٤٢

٢ — موقف المتكلمين من قانون عدم ارتقاع النقيضين ...

(١) مبحث الحال ... ١٤٤

(ب) مبحث صفات الله ... ١٤٧ / ١٤٨

٣ — موقف بعض مفكري الإسلام من نقد المتكلمين لقوانين

الفكر ... ١٥١

٤ — مصادر هذا النقد ... ١٥٢

٥ — نقد المعاصرين لقانون الثالث المرفوع ... ١٥٤

الفصل السابع : نقد قانون العلية الأرسططاليسية : ... ١٥٦

أولا : موقف المسلمين من هذا النقد ...

١ — موقف القرآن ... ١٥٧

٢ — موقف المعتزلة ... ١٥٧

٣ — موقف الأشاعرة :

الباقلاني ... ١٥٨

الغزالي ... ١٦١

ثانيا : موقف الأوروبيين المحدثين :

مالبرانش ... ١٦٦

هيوم ... ١٦٧

بركلي ... ١٦٧

الفصل الثالث : مزج المنطق الأرسططاليسي بعلم المسلمين بواسطة

الغزالي وموقف الغزالي من المنطق الأرسططاليسي ... ١٦٩

### الباب الثالث

موقف الفقهاء من المنطق الأرسططاليسي بعد القرن الخامس الهجري

الفصل الأول : موقف الفقهاء من المنطق الأرسططاليسي حتى عصر ابن تيمية ١٨١

الفصل الثاني : نقد المنطق الأرسططاليسي عند ابن تيمية - نقد مبحث الحد ١٩٠

أولا : ١ — الجانب الهدمي — نقد مبحث الحد الأرسططاليسي ١٩٠

٢ — مصادر الجانب الهدمي لنقد نظرية الحد ... ٢٠٦

ثانيا : ١ — الجانب الانشائي لنقد ابن تيمية للحد الأرسططاليسي

مبحث الحد عند ابن تيمية ..... ٢٠٧

٢ — الدور المنهجي للحد ..... ٢١٠

٣ — مصادر بحث الحد التيمي ..... ٢١١

الفصل الثالث : نقد مبحث القضايا الأرسططاليسي عند ابن تيمية ٢١٣

طريق العلم عند ابن تيمية ..... ٢٣٦

الفصل الرابع : نقد نظرية الاستدلالات الأرسططاليسية عند ابن تيمية ٢٣٩

أولا : الجانب الهدمي : نقد مبحث القياس ولواحقه

عند أرسطو ..... ٢٤٠

١ — إنكار الحاجة إلى الحد الأوسط ..... ٢٤٠

٢ — نقد اشتراط قضية كلية موجبة في القياس الشمولي ٢٤٢

٣ — نقد الانتصار على مقدمتين في القياس ..... ٢٤٥

٤ — نقد صور الاستدلالات الأرسططاليسية ..... ٢٥٣

اليقين والظن	٢٥٤
معرفة المسلمين لصور الاستدلال بفطرتهم	٢٦٠
نقد حصر الدليل	٢٦٤
نقد المقام الرابع	٢٦٥
اليقين في قياس التمثيل	٢٧٢
الإمكان الذهني والإمكان الخارجي	٢٧٣
« التصور » عند ابن تيمية	٢٨١

## ثانيا الجانب الانشائي من نقد ابن تيمية لمباحث الاستدلالات

أو صور الاستدلال التيمية	٣٩١
المران القرآني العقلي	٢٩٣
١ - الطريق الأول : الآيات	٢٩٦
٢ - الطريق الثاني : قياس الأولى	٣٠٠

## الفصل الخامس : موقف الفقهاء بعد ابن تيمية من المنطق الأرسطي أليسي

١ - القسم الأول :	
ابن القيم الجوزية	٣٠٤
الصنعاني	٣٠٦
السيوطي	٣١٠

## ٣ - القسم الثاني :

عبد الوهاب السبكي	٣١٣
-------------------	-----

## الباب الرابع

### موقف الاشرافيين من طرق البحث النظرية

٣١٧	.....	التفصيل الأول : المنهج المنطقي والمنهج الذوقي
٣٢٥	.....	التفصيل الثاني : المنطق الاشرافي عند السهروردي
٣٢٦	.....	مبحث التعريف الاشرافي
٣٣١	.....	مبحث القضايا الاشرافية
٣٤٤	.....	مبحث القياس الاشرافي

## الباب الخامس

### مناهج البحث لدى علماء العلوم الكيمائية والطبيعية

#### والرياضية في العالم الاسلامي

٢٥٣	.....	التفصيل الأول : انتقال العلم إلى العالم الاسلامي
٣٥٩	...	التفصيل الثاني : نماذج المنهج التجريبي لدى بعض علماء المسلمين
		أولا : جابر بن حيان ومنهجه التجريبي
٣٦١	.....	١ — دلالة المجانسة — الأنموذج
٣٦٤	. . . . .	٢ — دلالة مجرى العادة
٣٧٠	. . . . .	٣ — الاستدلال بالآثار
٣٧٢	. . .	ثانيا . الحسن بن الهيثم ومنهجه التجريبي
		ثالثا . أقسام علم المناهج العامة
٣٧٥	. . . . .	المنهج الاستنباطي
٣٧٥	. . . . .	د الاستقرائي

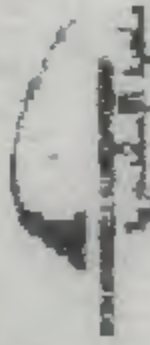
٣٧٥	» الإستردادى . . . . .
٣٧٦	» الجدلى . . . . .
٣٧٧	رابعاً . النتائج العامة للبحث . . . . .
٣٨٦	المراجع : المصادر العربية . . . . .
٣٩٩	المصادر الأجنبية . . . . .
٤٠١	فهرست الأعلام . . . . .



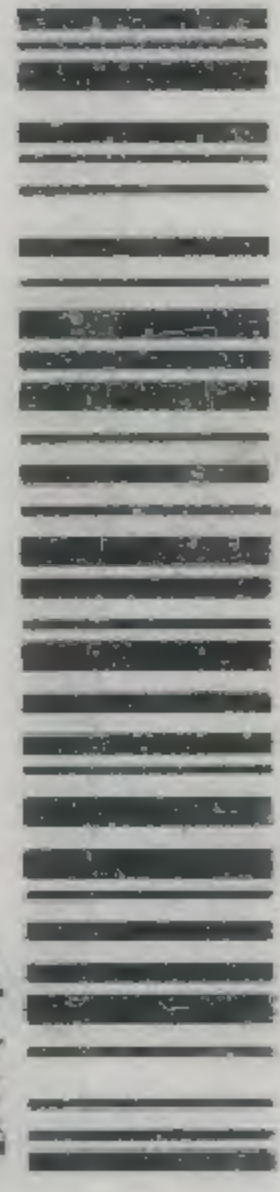
تم الطبع بمطابع دار نشر الثقافة محرم بك — اسكندرية







Bibliotheca Alexandrina



0396545